BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 125

HERACLITO

ALEGORÍAS DE HOMERO

•

ANTONINO LIBERAL

METAMORFOSIS

INTRODUCCIÓN DE
ESTEBAN CALDERÓN DORDA

TRADUCCIONES Y NOTAS DE
MARÍA ANTONIA OZAETA GÁLVEZ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por MARGARITA RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA.

HERÁCLITO

ALEGORÍAS DE HOMERO

Depósito Legal: M. 9687-1989.

ISBN 84-249-1385-X.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1989. — 6273.

INTRODUCCIÓN

EL AUTOR

La tradición adjudica una obra que lleva por título *Alegorías de Homero* a un tal Heráclito, del que nada sabemos y a quien algunos filólogos prefieren llamar Pseudo-Heráclito, para no confundirlo con el filósofo de Éfeso. F. Buffière lo distingue como Heráclito el rétor [1]. En realidad, el nombre de Heráclito nos lo ha transmitido el códice *Mediolanensis Ambrosianus B-99 sup. (M),* del siglo XIII, que es el manuscrito más antiguo y más autorizado de cuantos contienen las *Alegorías*; pero, como muy bien apostilla otro códice, el *Londinensis Bibliothecae regiae (G)* [2], no se trata de «Heráclito el oscuro», esto es, el de Éfeso, sino de otro distinto. Así, la edición aldina [3]

[1] F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956, págs. 67 y sig.

[2] Se trata del manuscrito inglés de la edición de THOMAS GALE, conservado en el British Museum (siglo XV), según la *collatio* llevada a cabo por F. OELMANN para su *Heracliti Quaestiones homericae* (Leipzig, 1910). La edición de GALE se publicó en 1688 en Amsterdam, en los *Opuscula mythologica physica et ethica* (págs. 405-495), en su segunda edición (en la de 1671 no aparecen las *Quaestiones homericae).*

[3] Publicada en Venecia, en 1505, en un volumen en el que le preceden las *Fábulas* de Esopo y de Babrio, el tratado *Sobre los dioses* de Cornuto y los *Ápista* de Paléfato. Consta como título: *De allegoriis apud Homerum.*

lo llama «Heraclides Ponticus», al igual que una adición debida a una mano posterior al códice *Vaticanus gr. 951 (B),* del siglo XIV, bajo cuyo nombre deformado por los avatares de la transmisión no cabe sino entender Heráclito, a quien se confunde con Heraclides del Ponto, discípulo de Aristóteles [4].

Con el nombre de Heráclito también se nos ha conservado una obra de carácter mitográfico intitulada *Perí apíston* [5], de índole semejante a la del mismo título de Paléfato. Éste es el Heráclito que conoce Eustacio [6], que no parece distinguir entre el autor de las *Alegorías* y el de los *Ápista;* confusión explicada con no pocas dificultades por F. Oelmann en los Prolegomena a su edición [7]. Ahora bien, como ya ha puesto de relieve Buffière [8], el nombre de Heráclito era lo suficientemente común como para no tener que suponer una identidad de personas entre los autores de los dos opúsculos; razón a la que se añade el aspecto notablemente diverso de ambas obras. No hay, por tanto, motivos suficientes, para unir el destino de los dos Heráclitos.

En cuanto a la cronología, sólo podemos establecer con seguridad el *terminus post quem:* el autor más tardío citado por él es Alejandro de Éfeso, que, con el sobrenombre de Licno, compuso poemas didácticos sobre astronomía y geografía y al cual ubican en el siglo I a. C., entre otros [9], A. Meineke [10], C. Reinhardt [11] y A. Lesky [12]; le siguen Apolodoro de Atenas (cap. 7, 1), Crates de Malos (cap. 27, 2), ambos del siglo II a. C., y un discípulo de éste, Heródico de Babilonia (cap. 11, 2), a quien conocemos sobre todo por Ateneo [13] y a quien se supone la fuente de Heráclito para sus ataques contra Platón. A partir de estos datos es tradicional situarlo en el siglo I de nuestra era, en tiempos de Augusto o de Nerón [14]. Por su parte, F. Oelmann lo estima contemporáneo de Diodoro, Onasandro, que escribió en el reinado de Claudio, Hierocles el estoico y el autor de *Sobre lo Sublime* [15]. Retrasar un siglo la existencia de Heráclito introduciría una seria dificultad, y es la aparición de la exégesis mística presente a partir de Plutarco. Es evidente que Heráclito, de haberla conocido, la hubiese utilizado, como medio eficaz para defender a Homero, junto a los otros tipos de exégesis. Además, según P. Wendland [16], hay una estrecha conexión con la enseñanza gramatical de Alejandría y Pérgamo, de donde quizá procede la polémica antiplatónica, lo cual también nos remite al siglo I d. C.; la discusión sobre Platón y Homero también estuvo de moda en la época de Adriano.

4 DIÓGENES LAERCIO, V 87.

5 Recogida en los *Scriptores poeticae Historiae graeci* de A. WESTERMANN (Brunswick, 1843). Sobre el autor y la obra, puede verse F. BUFFIÈRE, *Les mythes...*, pág. 231.

6 1504, 55. Eustacio, arzobispo de Tesalónica († *ca.* 1198), es una fuente fundamental para la exégesis alegórica.

7 *Heracliti...*, pág. XLV; un resumen crítico en F. BUFFIÈRE, *Héraclite. Allégories d'Homère,* París, 1962, pág. IX.

8 *Ibidem.*

9 BUFFIÈRE, en su edición, prefiere situarlo en el siglo III a. C. (pág. 16 n. 1).

10 *Analecta alexandrina,* Berlín, 1843, pág. 371.

11 PAULY-WISSOWA, *R. E.,* art. *Herakleitos,* col. 508.

12 *Geschichte der griechischen Literatur.* (= *Historia de la literatura griega* [trad. JOSÉ M.ª DÍAZ REGAÑÓN y BEATRIZ ROMERO]), Madrid, 1976, pág. 783, n. 289.

13 V 215b, 219c; VI 234d; VIII 340e; XIII 586a. Cf. I. DÜRING, *Herodicus,* Estocolmo, 1941.

14 REINHARDT, art. *Herakleitos,* col. 508.

15 *Heracliti...*, pág. XXXV.

16 *Kultur des Hellenismus,* pág. 66 (cit. en REINHARDT, art. *Herakleitos,* col. 508).

LA OBRA

a) *El título*

Alegorías de Homero no es, sin duda, el título original de la obra, tal y como H. Schrader lo había supuesto [17] y como demostró F. Oelmann a través del estudio de los manuscritos de la tradición heraclitea [18]. El título está muy condicionado por la edición aldina. En 1542 y 1544 el erudito suizo Conrad Gesner publicó la obra bajo el título de *Allegoriae in Homeri fabulas de diis* [19]. Dicho título, según el *post scriptum* del códice *M* que, como ha quedado visto, es el más antiguo, es: *Problemas homéricos de Heráclito que en torno a los dioses explicó alegóricamente Homero.* Otros manuscritos dan títulos más largos e imaginativos, y, sin duda, recientes: así, por ejemplo, el códice *G* o el *B*. El mismo Oelmann ha señalado [20] que las expresiones *homerikà problḗmata* o *homerikà dsetḗmata* eran frecuentes, en la antigüedad, para designar a las obras relativas a la crítica de los poemas homéricos. Podemos añadir que, antes del siglo XI, no se descubrieron huellas de esta obra; las primeras, en los escolios de Homero del códice *Venetus B,* y después, en Eustacio y Tzetzes.

b) *El planteamiento*

El objetivo principal del autor es el de defender a Homero de sus detractores, y ve en la interpretación alegórica la mejor estrategia defensiva, que ya había tenido sus precursores en el siglo VI a. C. con Teágenes de Regio y Metrodoro de Lámpsaco. Frente a los ataques de quienes ven en Homero al autor de una serie de mitos sacrílegos e impíos, se impone como defensa el considerarlos alegorías, y, en consecuencia, no cabe sino aplicar una interpretación alegórica. Ésta es, en síntesis, la base del método alegórico. Heráclito es el heredero de una tradición exegética de cinco siglos, y el eslabón de la cadena más próximo es el de los estoicos [21].

Heráclito considera válido este método para conciliar el fervor a Homero con el buen sentido [22]. Con Heráclito la explicación alegórica de origen estoico alcanza su esplendor; a partir de él, sólo hay dos autores de cierta relevancia que hayan continuado por esta senda abierta, como hemos dicho, siglos antes: Pseudo-Plutarco, con su obra *Sobre la vida y la poesía de Homero* [23], y Porfirio, con sus *Cuestiones homéricas* y *La gruta de las ninfas* [24]. Paralelo, cronológicamente hablando, a la obra de Heráclito debió de ser el *Resumen de teología griega* de Cornuto. Este autor, de influencia estoica, vivió en el siglo I d. C., fue maestro de Persio y conoció el exilio por

[17] *Blätter für das bayr. Gymnasialwesen,* 1886, págs. 546 y sigs.

[18] *Heracliti...,* pág. XXXVI.

[19] P. FORD, «Conrad Gesner et le fabuleux manteau», *Bibl. d'Hum. et Ren.,* XLVII (1985), 305-320.

[20] *Heracliti...,* pág. XXXVII.

[21] Una sucinta pero diáfana historia del problema puede verse en el apartado dedicado a la alegoría por M. FERNÁNDEZ-GALIANO en el vol. col. *Introducción a Homero,* Madrid, 1963, págs. 99-101.

[22] Cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* París, 1976, pág. 160.

[23] Cf. A. LUDWICH, «Plutarch über Homer», *Rhein. Mus.* LXVII (1917-1918), 537-593, y BUFFIÈRE, *Les mythes...,* págs. 72-77.

[24] Cf. BUFFIÈRE, *ibid.,* págs. 419-459 y 521-540; una Introducción general, en M. PERIAGO, *Porfirio. Sobre la abstinencia,* Madrid, 1984, en esta misma colección. Para el tema que nos ocupa: J. PÉPIN, «Porphyre, exégète d'Homère», en *Entretiens sur l'Antiquité Classique,* vol. XII, Ginebra, 1965, págs. 231-272.

mandato de Nerón en el 66 o 68, según el testimonio de Dión Casio (62, 29). En su obra pasa revista al panteón griego para explicar el simbolismo físico o moral de cada una de sus divinidades [25].

Se sabe que, hacia finales del siglo VI a. C., se produjo una reacción contra la teología homérica, bajo la acusación de que mostraba inmoralmente a los dioses. Así, Diógenes Laercio [26] da cuenta de una narración de Jerónimo de Rodas [27], según la cual Pitágoras, en el curso de una visita a los infiernos, fue testigo de las duras penas infligidas a Homero y Hesíodo por el trato injurioso que ambos habían dado a los dioses en sus respectivas obras. Testimonios similares tenemos en Jenófanes [28] y en el otro Heráclito, el de Éfeso [29], cuando afirmaba que «Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado».

Sin entrar ahora en detalles de su desarrollo, esta reacción antihomérica dispuso la vía para una contestación a través de la interpretación alegórica, con figuras como Teágenes de Regio, Estesímbroto de Tasos, Antímaco de Colofón, etc. Habitualmente se veía en Homero a un filósofo; no chocará, por tanto, que se haga una interpretación alegórica de su obra. Toda la literatura griega está plagada de filias y de fobias en lo tocante a la figura de Homero. En Platón, por ejemplo, hay ataques enconadísimos contra los poemas homéricos; es el caso del libro X de la *República,* en donde afirma que Homero fue un ignorante y un mero imitador de imágenes «sin tener nunca acceso

25 Cf. PÉPIN, *Mythe et Allégorie...,* págs. 93 y sig.

26 *Vidas de los filósofos* VIII 1, 21.

27 Peripatético del siglo III a. C.

28 Fr. 11 DIELS-KRANZ.

29 Fr. 42 DIELS-KRANZ; también frs. 40 y 57.

a la verdad» [30]. Con posterioridad, fue la crítica epicúrea la que denostó las obras de Homero, especialmente con su desprecio hacia la poesía. La oposición de Epicuro hacia la exégesis estoica [31], que había surgido como defensa de los valores morales de Homero frente a los ataques platónicos, queda reflejada en las tres *Cartas* que conservamos [32], así como en un opúsculo, *Sobre la piedad,* de un discípulo suyo, Filodemo [33], que fue descubierto a finales del siglo XIX en uno de los riquísimos papiros de Herculano; pero, sobre todo, en la síntesis que de estas ideas ofrece Cicerón en el libro I de su tratado *De natura deorum.* En este ambiente hay que encuadrar las *Alegorías de Homero* con que Heráclito pretende justificar la utilidad y piedad de la poesía homérica; sin la interpretación alegórica, los poemas de Homero no serían otra cosa que impiedad [34].

c) *La alegoría*

La palabra *allegoría* es relativamente reciente en la lengua griega [35] y viene a traducir una idea ya antigua que, en un principio, se expresaba con el término *hypónoia.* Hay un pasaje de Plutarco en su obrita *Cómo debe el joven escuchar la poesía* que conviene leer atentamente:

30 660e.

31 Cf. CICERÓN, *De natura deorum* 11.

32 Puede verse el estudio de C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981.

33 *Ibid.,* el capítulo final: «La posteridad y el epicureísmo». págs. 240 y sigs.

34 Cf. *Sobre lo Sublime* IX 7, 2.

35 Una historia del término puede verse en P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarque,* París, 1904, págs. 270 y sigs.

En Homero tal clase de enseñanza se silencia, pero tiene una consideración útil a propósito de los mitos especialmente desacreditados, a los que algunos fuerzan y retuercen con los llamados antes significados profundos y ahora alegorías, diciendo, por ejemplo, que el Sol denuncia el adulterio de Afrodita con Ares [36], porque el astro de Ares al unirse con el de Afrodita lleva a término nacimientos adulterinos, que no pasan desapercibidos cuando el Sol retorna y los sorprende [37].

En él se puede observar la transición de *hypónoia* a *allegoría*. Pero todavía hay más: Plutarco, en su tratado *Sobre Isis y Osiris* [38], dice que «los griegos ven en Crono una designación alegórica *(allegoroûsi)* del tiempo». De hecho, el término *allegoría* es de uso corriente durante toda la época helenística; así Filón lo usa repetidamente, aunque conserva todavía *hypónoia* [39], y también otros autores como Filóstrato, Sinesio, Proclo, etc.

Hay cierta unanimidad entre los autores a la hora de definir esta figura retórica como «decir una cosa para hacer comprender otra» [40]. H. Lausberg la define como «la metáfora continuada como tropo de pensamiento y consiste en la sustitución del pensamiento indicado por otro que está en relación de semejanza con aquél» [41]; *«allegorían*

36 *Od.* VIII 267 ss.

37 4, 19E. Traducción de C. MORALES y J. GARCÍA LÓPEZ, *Plutarco. Obras morales y de costumbres,* I, Madrid, 1985 (en esta misma colección).

38 32, 363D.

39 Cf. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* París, 1942, pág. 5 n. 4, y É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* París, 1950.

40 PÉPIN, *Mythe et Allégorie...,* pág. 88.

41 *Elemente der Literarischen Rhetorik.* (= *Elementos de retórica literaria* [trad. M. MARÍN CASERO], Madrid, 1983, pág. 212). Es interesante el estudio de R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's Commedia,* Princeton, 1969.

facit continua metaphorá», dirá Quintiliano [42]. Pero es el mismo Heráclito quien cree necesario definir la alegoría como «la figura *(trópos)* que dice una cosa, pero significa otra distinta de la que menciona [43]. En el vocabulario de la retórica, el término «alegoría» se encuentra en Filodemo de Gádara [44].

Sobre su relación con otra figura, la metáfora, procedente de la retórica, ya hemos visto lo dicho por Quintiliano [45]; ahora bien, con un matiz: cuando la alegoría comporta una cierta oscuridad se convierte en *aínigma (aenigma)* [46]. «Aenigma est obscura allegoria», matizará san Agustín [47], que la considera casi sinónima de la parábola [48]. Dicho de otra manera: todo enigma es alegoría, pero no toda alegoría es enigma [49].

d) *El contenido*

El trabajo de Heráclito consiste en la recopilación de un extenso *corpus* de alegorías, de gran importancia para la historia de exégesis homérica. Dedica más espacio a la

42 IX 2, 46. Es importante el trabajo de J. PERRET, «Allégorie, hyponoiai, inspiration. Sur les exégèses anciennes d'Homère», en *Mélanges Gareau,* Cah. Étud. Anc. XIV (Ottawa, 1982), 65-73.

43 5, 1-2.

44 Ver PHILOD., *Volumina rhetor.,* I (ed. SUDHAUS, Teubner, 1892), pág. 164, 22; 181, 25 s.; 174, 24.

45 Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* III 4, 1, y CICERÓN, *Orator* XXVII 92 y 94.

46 QUINTILIANO, *Instit. or.* VIII 6, 52.

47 *De Trinitate* XV 9, 15.

48 Cf. PÉPIN, *Mythe Allégorie...,* pág. 90.

49 Para todas estas definiciones conviene leer a CICERÓN, *Orat.* III 41, 166. Cf. PÉPIN, *op. cit.,* pág. 90 y BUFFIÈRE, *Les mythes ...,* págs. 48 y sigs. En la *Antología Palatina* (libro XIV) hay una colección de enigmas.

Ilíada, unos cincuenta capítulos, mientras que a la *Odisea* tan sólo quince; si bien hay que tener en cuenta que, para la *Odisea,* los manuscritos han transmitido una importante laguna, difícil de valorar, que nos priva del comentario al contenido de los cantos que van del XI al XIX [50]. Justo antes de la laguna hay una explicación alegórica (cap. 74) plena de poesía: los ríos infernales no son sino las doloridas lágrimas de aquellos que lloran a los muertos; simbolismo magníficamente recogido por Macrobio en su *Comentario al Sueño de Escipión* [51].

El contenido comprende, por una parte, un comentario alegórico de la *Ilíada* y de la *Odisea* y, por otra, una defensa del autor de ambos poemas frente a Platón y Epicuro, fundamentalmente; para Heráclito, Homero es un *theôn hierophántes* (cap. 76, 1). Después de la introducción (caps. 1-4), define técnicamente la alegoría (cap. 5), pareciendo remitir a algún manual sobre los tropos y conservando fragmentos de Arquíloco, Alceo y Anacreonte. A continuación comienza a interpretar, según el método estoico, los mitos de los dioses alegóricamente, persiguiendo su sabiduría en el orden de rapsodias en que se nos ha conservado la obra homérica. Las interpretaciones de Heráclito se basan, repetimos, en las estoicas y en las procedentes de la escuela de Pérgamo, interpretaciones muy difundidas a lo largo y ancho de la literatura y que presentan escasas variaciones; su última refundición estuvo a cargo de una enigmática mujer-filósofo llamada Demo [52].

50 Cf. Oelmann, *Heracliti...*, pág. XLI.

51 I 10, 11.

52 Cf. C. Reinhardt, *De Graecorum Theologia,* Berlín, 1910, págs. 36 y sigs. Una completa visión de todo el problema da la reciente monografía de R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition,* Berkeley, 1986.

El orden rapsódico del trabajo conlleva una no sistematización de los distintos tipos de exégesis: física, moral e histórica. Este planteamiento origina una serie de repeticiones necesarias para poder entender las argumentaciones que expone en determinados lugares y que serían ininteligibles, si se esperase a su explicación dentro del orden natural de las rapsodias [53], así como a *excursus* como los cuatro capítulos (8-11) que dedica a demostrar que la acción de la *Ilíada* transcurre en verano. En cualquier caso, aunque siga el orden tradicional de los poemas, su comentario rebosa un logicismo más que riguroso.

La exégesis física evidencia que, para Homero, los dioses representan elementos o fuerzas de la naturaleza, frente a la exégesis moral que los propone como conceptos abstractos de vicios o virtudes [54]. Esta diferenciación ya fue reseñada por Teágenes de Regio al explicar la *Teomaquia,* como se puede comprobar en un escolio de Porfirio a *Ilíada* XX 67 recogiendo los ataques de los filósofos, en especial Platón [55], al combate de los dioses en la citada rapsodia.

Por lo tanto, la exégesis física nos permite identificar elementos: Apolo es el sol (caps. 6-16), Zeus el éter (cap. 36), Posidón el mar (cap. 38), etc.; o, incluso, mitos cosmogónicos: la fabricación del escudo de Aquiles (caps. 43-51), la historia de Proteo e Idotea (caps. 64-67), la concordia y la discordia (Ares y Afrodita) (cap. 69), etc., en donde Heráclito refleja ideas de orden estoico. La eclosión de la primavera es, para nuestro autor, la consecuencia de los amores de Zeus y de Hera en el monte Ida

53 Así, Atenea-*phronēsis* en los caps. 19, 28, 30, 54, 61 ss., 75.

54 Buffière, *Heraclite...*, pág. XXI y sigs.

55 *Rep.* 378-e.

(cap. 39), puesto que son el éter y el aire. Contra este tipo de exégesis reaccionó Plutarco, que prefiere una interpretación de tipo moral[56].

Por otra parte, la exégesis moral brinda a los dioses como paradigmas de vicios o virtudes; así, es sabido que Atenea es la personificación de la sabiduría. Por notable, hay que resaltar el hecho de que Heráclito recoge el pensamiento platónico en cuanto a la división del alma, identificando las partes con divinidades: Atenea es *noûs,* Ares es *thymós* y Afrodita, en buena parte, *epithymía.* Hay otras alegorías de carácter moral menos importantes como, por ejemplo, Iris, la palabra (cap. 28), Hebe, la juventud (cap. 29), Hades, los misterios del más allá (cap. 34), etc. Una importante alegoría moral es la referente a Ulises, a quien cínicos y estoicos admiraban por su espíritu sagaz, y que es aprovechada para combatir a Epicuro, llamado irónicamente «feacio»[57] e «ignorante» (cap. 79). Incluso A. Grilli[58] ha querido ver en el naufragio de Ulises, narrado en el cap. 79, 5, una alusión maliciosa al naufragio que sufrió Epicuro en cierta ocasión. La *partenaire* del rey de Ítaca, Circe, es presentada como la imagen del placer (cap. 72). Esta interpretación alegórico-moral fue utilizada, incluso, por autores cristianos; en este sentido, H. Rahner[59] y V. Buchheit[60] han estudiado un pasaje de Metodio en el que pone en parangón la situación de Ulises asediado por el canto de las Sirenas[61], con la del hombre tentado por las vanidades del mundo; imagen que también se encuentra en San Jerónimo[62].

Hay un tercer tipo de exégesis: la de tipo histórico; llamada así a partir de Eustacio y consistente en buscar una explicación racional de los mitos, es decir, supone que en el origen del mito subyace un hecho real. Paléfato, discípulo de Aristóteles, consagró una obra a este tipo de explicaciones, *Perì apíston,* y fue, junto a Diodoro de Sicilia, el gran continuador de la interpretación realista e histórica iniciada por Evémero[63], que, a su vez, partía de ciertos postulados de la teología estoica. Posteriormente también entre los historiadores se dio esa inclinación, como es el caso de Polibio o de Estrabón, para quienes obras como la *Odisea* han distorsionado la realidad histórica y geográfica[64]. De hecho, ya en Platón[65] hay una interpretación racional del mito de Bóreas y Oritía. En el caso que nos ocupa hay ejemplos en la historia de Dioniso perseguido por Licurgo: la vendimia (cap. 35); en la de Jasión amado por Deméter: el agricultor beneficiado por la tierra (cap. 68); en la relativa a la visión de Teoclimeno: un eclipse de sol (cap. 75), etc.; hechos naturales mal observados o mal interpretados y expuestos a través de un mito.

56 *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 4, 19E-20B.

57 Es llamado así porque había adoptado las costumbres voluptuosas de los feacios.

58 «Il naufragio di Epicuro», *Riv. Crit. Stor. Filos.* XXXIII (1978), 116-118.

59 *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Zurich, 1945, págs. 355-492.

60 «Homer bei Methodios von Olympos», *Rhein. Mus.* XCIX (1956), 17-36.

61 *Od.* XII 178-200.

62 Cf. P. ANTIN, «Les Sirènes et Ulysse dans l'oeuvre de Saint Jérôme», *Rev. Étud. Lat.* XXXIX (1961), 232-241.

63 Autor siciliano del siglo III a. C. Cf. J. W. SCHIPPERS, *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur,* tes. doct., Utrecht, Groninga, 1952.

64 Cf. BUFFIÈRE, *Les mythes...,* págs. 228 y sigs.

65 *Fedro* 229c-e. Cf. HERÓDOTO, VII 189. Aunque antiguo, sigue siendo fundamental el artículo de J. TATE, «Plato and Allegorical Interpretation», *Class. Quart.* XXIII (1929), 142-154.

F. Buffière ha puesto de relieve [66] el hecho de que en Heráclito no existe una exégesis mística, tal y como anunciamos antes, cuyo objetivo fundamental era explicar la suerte que corrían las almas en el más allá. La razón es que este tipo de exégesis no aparece en la literatura hasta finales del siglo I a. C. y no alcanza su *floruit* hasta los siglos II y III con Numenio, sobre todo, y con Porfirio. Así, la *Odisea* pasa a ser interpretada como el poema de la nostalgia [67], y Ulises busca entre afanes y sufrimientos su Ítaca, como el alma en su peregrinaje hacia una patria eterna.

e) *Las fuentes*

Ya hemos visto que Heráclito se enmarca dentro de una línea interpretativa alegórica que hunde sus raíces en el siglo VI a. C. [68]. Así pues, tenemos como probables fuentes a Glaucón de Regio, o de Teos, autor de *Sobre los antiguos poetas y músicos,* alegorista citado por Platón [69] y por Aristóteles [70]; a Estesímbroto de Tasos, citado también por Platón [71] y que, con anterioridad a Crates, había tratado el tema de la división del mundo [72], y

[66] BUFFIÈRE, *Les mythes...*, págs. 587 y sigs. y *Héraclite...*, págs. XXVI y sig.

[67] P. GUILLON, «La nostalgie d'Homère», *Cahiers du Sud.* 325 (1954), 331 y sigs.

[68] C. L. THOMPSON, *Stoic allegory of Homer. A critical analysis of Heraclitus' Homeric allegories,* tes. doct., Yale Univ. New Haven, 1973. Cf. J. TATE, «On the History of Allegorism», *Class. Quart.* XXVIII (1934), 105-114.

[69] *Ión* 530d.

[70] *Retórica* 1403b26, y *Poética* 1461b1.

[71] *Ión* 530d.

[72] Cf. BUFFIÈRE, *Les mythes...*, pág. 134.

a Teágenes de Regio, contemporáneo de Cambises, del que sabemos que llevó a cabo una exégesis física y moral de la «Teomaquia», según un escolio de Porfirio a *Ilíada* XX 67 [73]. En esta línea se inserta la labor realizada por los estoicos posteriormente [74].

El relevo lo toma Crates de Malos, citado por Heráclito (cap. 27, 2), que debió de influir decisivamente en nuestro autor [75] en lo relativo a los conocimientos científicos que la escuela de Pérgamo le atribuía a Homero. Se detecta un afán por explicar la concepción homérica del mundo desde la forma esférica del cosmos estoico [76]. Para Heráclito, Homero ha conocido la armonía de las esferas (cap. 12) [77], la fecha de los eclipses (cap. 75) [78], la clasificación de los seísmos (cap. 38) [79], etc. También los escolios del *Cod. Parisinus 2679* y *2681* a *Ilíada* X 394 atribuyen a Crates el conocimiento de la exégesis conocida como de la «noche puntiaguda» [80], según la cual las sombras de la tierra tenían forma cónica. En esta línea figura como fuente, tal y como ya hemos dicho, Heródico de Babilonia, discípulo de Crates, a quien Heráclito cita una sola vez (cap. 11, 2), aunque, probablemente, lo utilizó para bastantes más pasajes [81].

[73] Cf. F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum,* tes. doct., Basilea, Borna-Leipzig, 1928, págs. 89-91.

[74] BUFFIÈRE, *Les mythes...*, págs. 137 y sigs.

[75] E. MAASS, *Aratea,* Berlín, 1892, págs. 172-189.

[76] Cf. *ibid.*, págs. 173 y sigs.

[77] Cf. ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 290b12.

[78] PLUTARCO, *Sobre la cara de la luna* 931DF.

[79] Cf. DIÓG. LAERC., VII 154.

[80] Cf. C. WACHSMUTH, *De Cratete Mallota,* Leipzig, 1860, fr. 4.

[81] Cf. BUFFIÈRE, *Heraclite...*, págs. XXXV y sig.

Otra fuente es Apolodoro de Atenas[82], discípulo del estoico Diógenes de Seleucia y de los gramáticos de Pérgamo, autor de un tratado perdido *Sobre los dioses*[83], al que, según R. Münzel[84], se remontan varios pasajes de los alegoristas Heráclito y Cornuto y de los neoplatónicos Macrobio y Porfirio. Trabajó en la biblioteca de Alejandría y allí debió de coincidir con Aristarco y su escuela de exégesis fundamentalmente homérica; hecho que forzosamente ocurrió antes del 146 a. C., fecha en la que, según Ateneo[85], Aristarco se tuvo que exiliar a Chipre; con posterioridad reaparece en Pérgamo en el 144 a. C.[86]. El cap. 7 de Heráclito es una buena muestra del tipo de etimologías que realizaba Apolodoro, a propósito de los diversos nombres con que se conocía a Apolo[87].

f) *El estilo*

Para F. Buffière, Heráclito no es un estoico *stricto sensu,* sino, más bien, «un rétor de buena voluntad preocupado por el triunfo de Homero sobre todas las escuelas»[88], de ahí que utilice los recursos que le ofrece la retórica; es decir, pone la retórica al servicio de Homero.

[82] Nacido en el 180 a. C. Cf. C. Reinhardt, *De Graecorum...*, págs. 107-121.

[83] W. Schmidt-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur,* II 1, Munich, 1934, págs. 394 y sigs.

[84] *De Apollodori 'Perì theôn' libris,* tes. doct., Bonn, 1883.

[85] 184c.

[86] Cf. R. Münzel, *Quaestiones mythographae,* Berlín, 1883, pág. 1.

[87] Cf. Münzel, *De Apollodori...*, pág. 7. Tesis confirmada por J. Panzer, *De mythographo homerico restituendo,* tes. doct., Greifswald, 1892, pág. 62.

[88] *Les mythes...*, pág. 70. Véase R. Hahn, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik,* Tubinga, 1967.

Heráclito se convierte de esta manera en un apologista de la poesía homérica como fuente indefectible de todas las *dóxai,* aunque para ello tenga que caer en algunas contradicciones. Presenta un estilo ampuloso y grandilocuente en el que abundan las metáforas y las reminiscencias poéticas, poniendo gran interés en evitar el hiato[89]. Lógicamente, su vocabulario se halla más cerca de Plutarco que de Platón[90], utilizando frecuentemente términos como *theología, philosophía, physiología,* etc., y giros un tanto rebuscados para obtener un lenguaje cuidado y pulido.

Tal vez por todo esto su obra ha corrido mejor suerte que otras del mismo género, ganándose las preferencias de los eruditos bizantinos y convirtiéndose en el punto de encuentro en el que confluyen las diversas y centenarias corrientes de las exégesis homérica.

g) *La transmisión del texto*

De dos diferentes maneras se nos ha transmitido la obra de Heráclito: por una parte, a través de los códices que forman la tradición manuscrita de las *Alegorías* como tales, y, por otra, en los fragmentos que aparecen en los escolios a la *Ilíada* y a la *Odisea,* en la tradición propia de estas obras[91].

Ya hemos dicho que el códice más antiguo es el *Mediolanensis Ambrosianus B-99-sup. (M)* del siglo XIII y que, curiosamente, sólo transmite el final de la obra (cap. 79, 9-final), ya que la parte que contenía el resto de las

[89] Oelmann, *Heracliti...*, pág. XXXIX.

[90] Cf. Buffière, *Héraclite ...*, pág. XLI.

[91] Una descripción detallada de los manuscritos se encuentra en Oelmann, *Heracliti...*, págs. X-XXVIII. Cf. Buffière, *Héraclite...*, págs. XLV-LIX.

Alegorías fue arrancada. Esta lamentable pérdida se puede subsanar, en parte, por el testimonio de los códices *Vaticanus gr. 871 (A)* y *Vaticanus gr. 951 (B)*, así como el manuscrito que sirvió de modelo al *Londinensis Bibliothecae regiae 16 C (G)* y a la edición aldina *(a)*, hoy desaparecido. Estos testigos de la tradición *(A, B, G* y modelo de *a)* han sido copias de *M*, y gracias a ellos se puede fijar el texto que contenían los folios arrancados.

El códice *A*, del siglo XV, termina justo donde empieza *M*: cap. 79, 8, y fue editado por Matranga en sus *Anecdota graeca*[92]. Por su parte, el códice *B*, del siglo XIV, tan sólo transmite la primera parte de la obra: hasta el cap. 15, 7. Ya nos hemos referido, al comienzo de esta Introducción[93], al códice *G*, que está incompleto (hasta el cap. 71, 11) y sobre el cual fue copiado el *Florentinus Riccardianus 41*, del siglo XVI. En cuanto a la edición aldina, ya hemos dicho que el manuscrito que sirvió de base se ha perdido. Llega hasta el cap. 71, 11 y se corta en la misma palabra que *G*, lo cual es un indicio que nos remonta a un patrón común. De la edición aldina depende, a su vez, un manuscrito hispano: el *Escorialensis Σ-I-20*.

Aparte de estos manuscritos, ligados por la tradición, existen otros dos que no dependen de *M*. Son el *Vaticanus gr. 305 (D)*, de principios del siglo XIV, que transmite desde el cap. 41, 5 hasta el final y parece próximo a *M*, y el *Oxoniensis bib. Collegii Novi, 298 (O)*, también de comienzos del siglo XIV y que, al contrario que el anterior, contiene desde el inicio hasta el cap. 28, 6[94].

---

92 Roma, 1850, I, págs. 296-361.

93 Véase n. 2.

94 Una valoración, en BUFFIÈRE, *Héraclite...*, págs. LV y sigs.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ediciones:*

F. BUFFIÈRE*, *Héraclite. Allégories d'Homère*, París, 1962.

TH. GALE, *Opuscula mythologica physica et ethica*, Amsterdam, 1688, págs. 405-495.

E. MEHLER, *Heracliti allegoriae homericae*, Leiden, 1851.

F. OELMANN, *Heracliti Quaestiones homericae*, Leipzig, 1910.

N. SCHOW, *Allegoriae homericae*, Gotinga, 1782.

2. *Estudios:*

A. BRINKMANN, «Scriptio continua», *Rhein. Mus.* LXVII (1912), 614 y sigs.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956.

P. FORD, «Conrad Gesner et le fabuleux manteau», *Bibl. d'Hum. et Ren.* XLVII (1985), 305-320.

A. GRILLI, «Il naufragio di Epicuro», *Riv. Crit. Stor. Filos.* XXXIII (1978), 116-118.

R. HAHN, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tubinga, 1967.

---

* Son interesantes, en diversos aspectos, las reseñas a esta edición de: CATAUDELLA *(Sic. Gymm.* XVII [1964], 268-269), ERBSE *(Gymnasio* LXXII [1965], 552-555), LÉVÊQUE *(Rev. Étud. Anc.* LXV [1963], 430-432), RANK *(Mnemosyne* XXI [1968], 310-312) y WEHRLI *(Gnomon* XXXVI [1964], 149-152).

R. LAMBERTON, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition,* Berkeley, 1986.
E. MAASS, *Aratea,* Berlín, 1892, págs. 172-189.
K. MEISER, «Zu Heraklits homerischen Allegorien», *Sitz. Bay. Akad. Wiss.* (1911), 7.ª ed.
K. MÜLLER, en PAULY-WISSOWA, *R. E.,* art. *Allegorische Dichtererklärung,* cols. 16-22.
R. MÜNZEL, *Quaestiones mythographae,* Berlín, 1883.
—, *De Apollodori «perì theôn» libris,* tes. doct., Bonn, 1883 (cap. I).
—, «Animadversiones in Heracliti *Alleg. homer.*», *Rhein. Mus.* XL (1885), 632-636.
A. PAGLIARO, «Linguistica e critica letteraria», *Helikon* XI-XII (1971-1972), 3-19.
J. PANZER, *De mythographo homerico restituendo,* tes. doct., Greifswald, 1892.
J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* París, 1976.
C. REINHARDT, *De Graecorum theologia capita duo,* Berlín, 1910.
—, en PAYLY-WISSOWA, *R. E.,* art. *Herakleitos,* col. 508.
H. RICHARDS, «Varia», *Class. Rev.* V (1911), 259-263.
E. A. SCHMIDT, «Der Bukoliker Vergil und die moralische *Homerallegorese*», *Symb. Osl.* LIII (1978), 165-170.
J. TATE, «On the History of Allegorism», *Class. Quart.* XXVIII (1934), 105-114.
C. L. THOMPSON, *Stoic allegory of Homer. A critical analysis of Heraclitus' Homeric allegories,* tesis doct., Yale Univ. New Haven, 1973.
F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum,* Leipzig, 1928.

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

NOTA A LA PRESENTE TRADUCCIÓN

En nuestra traducción hemos seguido el texto establecido por F. Buffière («Les Belles Lettres», París, 1962). En los escasos pasajes en que diferimos del texto citado, dejamos constancia del hecho en notas a pie de página. A la hora de referirnos a estas divergencias, utilizamos las siglas conforme al aparato crítico de esta edición. Al obedecer las indicaciones críticas del editor, en consecuencia, hacemos entrar en la traducción o salir de ella las partes incluidas, respectivamente, entre corchetes angulares y corchetes normales, sin poner dichos signos en la traducción.

Heráclito utiliza repetidamente un procedimiento de exégesis que es familiar a los comentaristas y a los filósofos: la etimología. Pero estos ejercicios etimológicos, a los que son tan aficionados los estoicos, nos parecen, las más de las veces, carentes de rigor científico. El deseo de hacer concordar el nombre con la idea que se expresa, lleva con frecuencia a nuestro autor a hacer unos juegos de palabras sumamente extravagantes, de difícil justificación y escasa credibilidad. Como estamos en desacuerdo en repetidas ocasiones con muchas de esas etimologías populares, que se dirían tomadas al oído, remitimos al lector a los diccionarios etimológicos al uso (Chantraine, por ejemplo).

Finalmente, hay en el texto frecuentes trasliteraciones. No traducimos a veces esas palabras para no entrar en contradicción, al poner en castellano las citas de Homero, con la teoría que Heráclito expone a continuación sobre dichos términos.

M.ª ANTONIA OZAETA

1

Se acusa despiadadamente a Homero por su falta de respeto para con la divinidad[1]: todos sus relatos resultarían impíos, a menos de interpretarlos como alegorías.
Historias sacrílegas, repletas de una locura blasfema[2], re- 2
zuman furor a lo largo de los dos poemas. Presumir que 3
toda visión filosófica está ausente, que estas obras no esconden ningún sentido alegórico que haga pensar que están exentas de poesía, supondría hacer de Homero un Salmoneo[3] o un Tántalo[4],

[1] Los primeros detractores de Homero datan del siglo VI, y son los primeros filósofos, sobre todo Jenófanes de Colofón. Entre los filósofos posteriores, el gran detractor de Homero es Platón, quien condensa en su *República* todo tipo de acusaciones de orden moral o religioso contra el poeta. Otro gran enemigo de Homero es Epicuro, así como su discípulo Metrodoro de Lámpsaco. En el campo de los críticos, el más acerbo detractor de Homero es Zoilo de Anfípolis, de la escuela de Isócrates.

[2] PLATÓN da una lista detallada de estos sacrilegios y blasfemias (*Rep.* 377e ss., 607c ss.).

[3] Pretendió ser Zeus, transfiriendo a sus propios altares los sacrificios ofrecidos al dios. En su orgullo, arrastró unos calderos de bronce atados a su carro, pretendiendo imitar el trueno de Zeus, al tiempo que arrojaba antorchas encendidas simulando el rayo (cf. APOLODORO, *Biblioteca* I 9, 7 ss.).

[4] Por haber cometido varios actos impíos (robar néctar y ambrosía a los dioses, jurar en falso, divulgar los secretos de los dioses) fue castigado, según unas versiones, a tener suspendida siempre una roca sobre

el cual tenía una lengua desenfrenada, enfermedad esta la [más vergonzosa[5].

4 Yo me pregunto con enorme extrañeza cómo es posi-
ble que personas temerosas de la divinidad, que asisten
regularmente a los templos y santuarios y se preocupan
durante todo el año de las fiestas de los dioses, demues-
tren tanto cariño por las obras impías de Homero y can-
5 ten de memoria esos relatos malditos. Ya desde su más
temprana edad, los niños que hacen sus primeros estu-
dios son alimentados con las enseñanzas de Homero, y
amamantados con sus palabras, como si absorbiéramos la
6 leche de sus versos. En los albores de nuestra vida, y
también durante los años en que nos vamos haciendo
hombres, Homero nos acompaña; en la edad madura está
presente con todo su vigor, y nunca hasta la vejez nos
produce el menor hastío; antes al contrario: apenas he-
mos abandonado su lectura, sentimos de nuevo sed de él.
7 Casi puede afirmarse que el trato con Homero no termi-
na hasta que la vida toca a su fin.

2

Por lo cual, creo que es claro y evidente para todos, que ningún relato inmoral puebla ni contamina los versos

su cabeza. Según otras, a no poder comer el fruto de los árboles que pendían sobre él, ni a beber el agua que le llegaba hasta el cuello, sumergido como estaba en un lago. Cuando lo intentaba, el agua era absorbida, y la fruta dispersada.

[5] EURÍPIDES, *Orestes* 10. En el prólogo de esta obra, Eurípides no especifica qué clase de falta ha cometido Tántalo con su lengua, si divulgar secretos o injuriar a los dioses.

de Homero; al contrario: ambas obras, la *Ilíada* primero y la *Odisea* después, dejan escuchar unánimemente una voz que habla de piedad, una voz limpia de cualquier impureza:

No sería yo quien luchara contra los dioses celestiales[6].

¡Necios, que ansiamos con vehemencia equipararnos a [Zeus![7].

¡Con qué solemnidad está descrito en los versos del 2
poeta Zeus en el cielo, dios que, con un imperceptible
movimiento de cabeza, todo lo conmociona! Igualmente
Posidón, quien, cuando se lanza, súbitamente

tiemblan los altos montes y las selvas[8].

Lo mismo podría decirse a propósito de Hera: 3

Se agitó en su trono, haciendo estremecer el vasto Olim- [po[9].

De igual modo, cuando aparece Atenea 4

Se quedó estupefacto Aquiles; se volvió, y al punto reconoció a Palas Atenea; sus ojos brillaban de un modo terrible[10].

Como Ártemis, la flechadora, va por el monte, el elevado Taigeto o el Erimanto, deleitándose con los jabalíes y con las ligeras ciervas ...[11].

[6] *Ilíada* VI 129.
[7] *Ibid.*, XV 104.
[8] *Ibid.*, XIII 18.
[9] *Ibid.*, VIII 199.
[10] *Ibid.*, I 199 ss.
[11] *Odisea* VI 102-104.

5 Estas imágenes acerca de la divinidad, descritas en los términos respetuosos que corresponde al tratar los asuntos divinos, son válidas para todos los dioses por igual. ¿Para qué aducir más ejemplos?

bienaventurados y eternos dioses[12]

y

que gozan de pensamientos imperecederos[13]

o, ¡por Zeus!

que nos dispensan los bienes[14]

y

que llevan una existencia feliz[15];

no comen pan, no beben vino de color de fuego;
por ello, carecen de sangre y son llamados inmortales[16].

3

¿Quién, ante estos testimonios, se atreve a llamar impío a Homero?

¡Zeus gloriosísimo, el más excelso, que cubres el cielo de
[negras nubes, y habitas el éter![17].

12 *Ibid.*, VIII 306.
13 *Il.*, XXIV 88.
14 *Od.*, VIII 325.
15 *Ibid.*, IV 805.
16 *Il.*, V 341 ss.
17 *Ibid.*, II 412.

Y tú, Sol, que todo lo ves y todo lo escuchas,
¡Ríos, Tierra! Y vosotros, muertos de las regiones subte-
[rráneas,
que castigáis a los humanos que han cometido perjurio,
sed vosotros testigos...[18].

Testigos de la voluntad piadosa de Homero, en el sentido de que trata con un cuidado religioso, con un afecto extraordinario, a todo lo que se refiere a la divinidad, puesto que también él es un ser divino.

Si hay hombres que, faltos de inteligencia, no com- 2
prenden el lenguaje alegórico de Homero y no descienden a las profundidades de su sabiduría; que rechazan la verdad sin ser capaces de discernirla; que no entienden tampoco el carácter filosófico que impregna sus relatos, y se aferran a lo que parece tener una conformación legendaria[19], que estos hombres desaparezcan de nuestra vista. Y 3
nosotros, que hemos sido purificados, tras haber hecho las sagradas abluciones, sigamos las huellas de la augusta verdad bajo las directrices de los dos poemas.

18 *Ibid.*, III 277-280.

19 Es, en efecto, tarea ardua examinar las palabras de que se sirven los antiguos para pasar del sentido literal y aparente al sentido profundo y real, desentrañar el elemento simbólico y llegar a la verdad. Precisamente el dogma de la exégesis alegórica es la búsqueda del sentido de los mitos y sus enigmas, sus misteriosas resonancias. Dichos mitos Homero los ha recubierto de penumbras para hacer más bella la verdad. MÁXIMO DE TIRO (*Orat.* IV III HOBEIN) compara los enigmas de Homero y el revestimiento poético del mito con las vestiduras de plata y oro y los peplos con los que se cubría a las estatuas de los Misterios.

4

Sea objeto de desprecio Platón, adulador y detractor a la vez de Homero, Platón, que expulsa de su República a este desterrado insigne, luego de haberle coronado con blancas cintas de lana y ungido su cabeza de costosos
2 perfumes. Tampoco Epicuro nos preocupa lo más mínimo, el cual es jardinero del placer indecoroso en sus propios jardines [20], y quiere purificarse de todo contacto con la
3 poesía, como si se tratara de un cebo pernicioso [21]. Ante estos autores, con razón podría yo decir entre profundos suspiros:

¡Ah! ¡De qué modo inculpan los mortales a los dioses! [22].

4 Y, lo más amargo, es que ambos han tomado a Homero como fuente de sus doctrinas [23]: de él han extraído provechosamente la mayor parte de su ciencia; pero, con respecto a su persona, se muestran desagradecidos e im-
5 píos. Aunque de Epicuro y Platón ya habrá ocasión de hablar de nuevo.

---

20 Epicuro, llegado a Atenas en el 307-308, adquirió por ocho minas un pequeño jardín. De ahí el nombre de «Jardín» dado a la escuela epicúrea. Heráclito describe a Epicuro como un jardinero que cultiva el placer en su jardín.

21 Plutarco precisa que los epicúreos proscribían la poesía y las matemáticas.

22 *Od.* I 32.

23 En opinión de los alegoristas, todos los filósofos están en deuda con Homero: Platón ha tomado de él su división del alma en tres partes; Epicuro, su moral; los estoicos han copiado su *apátheia* de los héroes de la epopeya; Empédocles ha extraído de la *Ilíada* su doctrina de los cuatro elementos.

5

Ahora quizá sea necesario disertar breve y concisamente sobre el arte de la alegoría: su mismo nombre, elegido con enorme precisión, expresa casi lo que es la esencia de esta palabra. Se llama alegoría a una figura que con- 2
siste en hablar de una cosa, pero que en realidad se refiere a otra distinta de la que menciona [24].

Arquíloco, por ejemplo, que tomó parte en la terrible 3
y amenazadora lucha contra los tracios, compara la guerra con el bramido de las olas, diciendo más o menos así:

Mira, Glauco, ya las olas remueven el profundo mar, 4
y en torno a las cumbres de los montes Giras se eleva, erguida, una nube, indicio de tormenta; y, de manera inesperada, nos sorprende el miedo [25].

Encontramos también alegorías muy logradas en el 5
poeta de Mitilene: compara igualmente las turbulencias de la tiranía con el estado que presenta el mar cuando está sacudido por la tempestad:

---

24 El término *alegoría* no es el más antiguo para designar el sentido oculto de los mitos de Homero. La palabra más antigua es *hypónoia,* o sea, «sentido subyacente», «suposición», vocablo que utilizaba la lengua clásica para designar una «alusión». *Hypónoia* cedió el puesto (siglo I a. C.) a un término más expresivo, tomado del vocabulario de los gramáticos, y que vulgarizó la escuela de Pérgamo: *allēgoría.* Según Paul Decharme (*La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* París, 1904, pág. 271), esta palabra no se encuentra antes de Cicerón, siendo Plutarco el primer escritor griego que la utilizó.

25 Arquíloco, *fr.* 54, Bergk, 4.ª ed.

6 *No entiendo la rebelión de los vientos;*
vienen rodando las olas, tanto de este lado
como del otro, mientras que nosotros, en medio,
somos arrastrados con la negra nave,
padeciendo intensamente a causa de la gran tempestad:
pues el agua cubre el pie del mástil;
las velas todas están ya desgarradas,
y de ellas cuelgan grandes jirones;
las anclas[26] *están encolerizadas*[27].

7 Cualquiera inferiría de esta imagen del mar que se nos ha presentado, que se trata de una alusión al miedo que sienten los marineros ante la tempestad. Pero no es así. Es Mírsilo[28] a quien verdaderamente el poeta se refiere, y a la sedición por él provocada para implantar la tiranía
8 entre los habitantes de Mitilene. Del mismo modo, afirma en otro pasaje, aludiendo veladamente a los actos llevados a cabo por Mírsilo:

Como la ola, más alta que las precedentes,
avanza, y nos va a deparar un enorme quehacer
para achicar el agua, cuando inunde la nave[29].

[26] Término muy dudoso. En el aparato crítico se ofrece la variante *ánkylai* «cables».

[27] ALCEO, *fr.* 18, BERGK, 4.ª ed. Este poema es el más famoso de los del tema de la «nave del Estado», e imitado por HORACIO (*Carmina* I 14).

[28] Tirano de Mitilene que sucedió a otro tirano, Melancro, cuando éste fue derribado. Alceo tomó parte en una primera conjuración contra Mírsilo, que fracasó. El segundo complot tuvo éxito, y, como consecuencia de ello, el tirano encontró la muerte.

[29] ALC., *fr.* 19, BERGK, 4.ª ed. Esta tormenta es metafórica: derivaría de la tormenta real descrita por Arquíloco.

El poeta, que era isleño, abunda en alegorías maríti- 9
mas, y, las más de las veces, compara las catástrofes que originan los tiranos con las tempestades de la mar.

Por su parte, Anacreonte de Teos, para ridiculizar la 10
altanería y arrogancia de una altiva cortesana, utiliza, con pinceladas llenas de humor, la alegoría de una yegua, cuando se expresa en los siguientes términos:

Yegua de Tracia, ¿por qué me miras con mirada tor- 11
[va,
y me rehúyes sin piedad alguna?, ¿me consideras, acaso,
[carente de todo ingenio?
sabe que podría colocarte con firmeza el freno,
y, con las riendas en mi mano, dirigirte en la carrera has-
[ta la meta.
Ahora, en cambio, paces en el prado, y jugueteas, brin-
[cando ligera,
porque careces de un jinete diestro que cabalgue sobre
[ti[30].

Sería prolijo enumerar con detalle cada una de las ale- 12
gorías que se encuentran en los poetas y en los prosistas. Son suficientes unos pocos ejemplos para dar testimonio de un conjunto mucho más amplio. No encontramos tam- 13
poco en el mismo Homero el uso de alegorías sólo de modo ocasional, alegorías que se presten a ambigüedades, y que requieran ser cuestionadas aún hoy. Nos ofrece un 14
claro ejemplo de este modo de expresarse en los versos en que Odiseo afirma, describiendo los desastres que acarrea la guerra y las batallas:

[30] ANACREONTE, *fr.* 75, BERGK, 4.ª ed.

15 *Como consecuencia del combate, el bronce hace caer a*
[tierra muchas espigas,
pero muy poco grano, cuando Zeus inclina la balanza del
[otro lado[31].

16 Aquí, de lo que se habla es de agricultura, pero en lo que realmente se piensa es en la batalla. En una palabra, se expresa lo que se quiere dar a entender mediante representaciones de objetos totalmente diferentes.

6

Puesto que la alegoría es un modo de expresión habitual en los demás escritores, y tampoco es ignorada por Homero, ¿por qué no se ha esgrimido este argumento para justificar esas ocasiones en las que ha dado un tratamiento vulgar a lo referente a la divinidad?[32].

2 El orden de mi exposición será el mismo orden de los poemas homéricos: a través de un sutil y *científico* recorrido por cada canto, quedarán patentes las alegorías sobre los dioses[33].

3 La malevolencia, siempre infame y denigrante, no ha sido escatimada ni siquiera al principio del primer canto. Muchos términos se repiten una y otra vez, a propósito

[31] *Il.* XIX 222 ss. En opinión de los antiguos, éste no es un ejemplo de alegoría pura, como lo eran las precedentes de la tempestad o la yegua, en las que estos términos estaban muy explicitados. Se trata de una alegoría *mixta,* que se encuentra a medio camino de la comparación: el segundo término, la batalla, está simplemente apuntado.

[32] Los exégetas de Homero suelen hablar de esta *depuración* de los mitos, que se logra no ciñéndose al sentido literal.

[33] Heráclito se siente orgulloso de conocer y difundir la sutil ciencia de la exégesis alegórica.

de la cólera de Apolo, en el sentido de que los dardos, arrojados con total arbitrariedad, sacrificaban inútilmente a los griegos que en nada eran culpables; y, hasta tal 4
punto es injusta la cólera de Apolo, que Agamenón, tras inferir un ultraje a Crises, no es objeto de sanción especial alguna, él, que merecía ser castigado, puesto que había incurrido en falta. En cambio, los que habían gritado a grandes voces

que se tratara con respeto al sacerdote, y se aceptaran los
[magníficos dones de rescate[34],

se convierten en víctimas de la obstinación de un ser que se empecina en no dejarse persuadir.

En cuanto a mí, después de examinar atenta y minu- 5
ciosamente la verdad que se esconde en estos versos, pienso que a lo que aquí se alude no es a la cólera de Apolo, sino a una epidemia de peste, calamidad no enviada precisamente por la divinidad, sino surgida de modo espontáneo, y que brotó entonces —como en tantas otras ocasiones— para llevarse vidas humanas, del mismo modo que ocurre también hoy en día.

Que el mismo Apolo sea identificado con el sol, y que 6
sea honrado como un solo dios con dos nombres diferentes, resulta evidente para nosotros por las revelaciones secretas que, sobre los dioses, se hacen en la celebración de los misterios[35], revelaciones que no pueden ser desvela-

[34] *Il.* I 23.

[35] Mitos y misterios son considerados, al menos en la época de los neoplatónicos, como dos caminos paralelos que conducen al hombre a lo divino, como dos medios complementarios utilizados por la divinidad para revelarse a las almas religiosas. La fuerza inherente a los mitos tiene, pues, efectos análogos a los que produce la contemplación de los misterios. Para Platón, el mito tiene la eficacia de un encantamiento

das; y está claro también por el dicho popular repetido hasta la saciedad: «El sol es Apolo, y Apolo es el sol»[36].

7

Estos hechos han sido demostrados minuciosamente por Apolodoro, una autoridad en materia de historia[37].
2 No me alargaré demasiado en la exposición de este tema: un desarrollo de mayor longitud resultaría fuera de
3 lugar. Pero no omitiré aquello que considero necesario explicar en apoyo de nuestra hipótesis, y es demostrar a las claras que, también para Homero, Apolo y el sol son
4 la misma cosa. Esta apreciación podría deducirla cualquiera que tuviera intención de examinar el asunto a fondo, por todos los epítetos que utiliza Homero.
5 Es así que el poeta llama a Apolo continuamente «Febo», y, por Zeus, que este nombre no viene de Febe, de
6 la que dicen que fue la madre de Leto. Pues, así como es habitual en Homero el empleo de adjetivos patronímicos, no se encuentran nunca en él calificativos deriva-
7 dos del nombre de la madre[38]. Homero llama a Apolo

(*Fedón* 114d). Los mitos homéricos serían una verdadera iniciación a los secretos del más allá. Heráclito llama a Homero «el gran hierofante del cielo y de los dioses» (cf. 76, 1).

36 Desde muy antiguo y, sobre todo, en época helenística y romana, se ha identificado a Apolo con el sol. Ya ESQUILO (*Suplicantes* 213 ss.) parece conocer esta analogía cuando identifica al Sol con Amón Ra, representado como un halcón que lleva el disco solar.

37 Según los escolios, es Historia lo que se encuentra en Apolodoro, entendiendo por Historia los relatos mitológicos.

38 ESQUILO (*Euménides* 7 ss.) hace derivar Febo de Febe, una de las Titánides identificada en época tardía con Selene, la cual transmitió a Apolo el oráculo pítico, dándole al mismo tiempo su nombre. Heráclito niega que el dios haya tomado el nombre de su abuela materna.

«Febo», por el resplandor de sus rayos: siendo este atributo sólo propio del sol, el poeta se lo asigna igualmente a Apolo[39].

En cuanto a «Hecaergo», no es verosímil que este nom- 8
bre provenga de Hecaerge, la que, desde el país de los Hiperbóreos, llevó primicias a Delos[40]; no, es el dios verdaderamente el *hecaergo,* es decir, el que actúa a distan-
cia[41]. O sea, que el sol, que se halla situado lejos de 9
nuestra tierra, se encuentra en lo alto, presidiendo, como un agricultor, las estaciones de los hombres en el momento oportuno, equilibrando los calores sofocantes y el frío, y convirtiéndose para los humanos en artífice de la labranza y de las semillas, de la cosecha y de los trabajos que tienen que ver con el cultivo de la tierra.

También le llama Homero «Licegeneta», y no por ha- 10
ber nacido en Licia[42] —pues éste es un mito moderno,

39 Heráclito explica este término etimológicamente. En efecto, el adjetivo *phoîbos* significa «claro», «brillante», especialmente referido a la llama. Pero la etimología de este epíteto del dios Apolo es desconocida, por más que se haya querido rastrear en él el significado de «resplandeciente». Como otros epítetos de divinidades, Febo fue utilizado a veces por los antiguos como nombre del dios.

40 Las vírgenes hiperbóreas encargadas de llevar esas primicias a Delos se llamaban Hipéroque y Laódice (HERÓDOTO, IV 33). El propio Heródoto, en otro pasaje, un poco más adelante (IV 35) da otra versión, según la cual las dos primeras portadoras hiperbóreas de las ofrendas a Ártemis fueron Arge y Opis. En CALÍMACO (*Himnos* IV 291-295) aparece el nombre de Hecaerge como una hija de Bóreas, quien, junto con sus hermanas Upis y Loxo, fueron las primeras portadoras de estas primicias que llegan a Delos.

41 Etimológicamente, de **wekawergos,* de **wekás* «a lo lejos», y *érgon* «obra» (cf. *érdō* «hacer», *wergyō,* etc.).

42 De sentido y etimología incierta. Posiblemente relacionado con *Lykía* «Licia», y la raíz **gen-* «engendrar». El patronímico de Apolo, Letoída, ha sido formado a partir del nombre de la madre, algo que era, según Heródoto, característica de los licios. Otros suponen que el

que no conoce Homero—. En mi opinión, de la misma
manera que llama «Erigenia» a la que hace surgir la ma-
ñana[43], o sea, a la aurora, del mismo modo llama al sol
«Licegeneta», porque a él se debe esa luz que adopta el
11 crepúsculo en días despejados[44]. También puede ser por-
que es el artífice del *licabante*[45], es decir, del año, ya
que es el sol el que, después de recorrer uno a uno los
doce signos del zodíaco, marca el fin de la duración del
año.

12 Le llama, asimismo, «Crisaor»[46], no por llevar ceñida
una espada de oro —las armas son impropias de Apolo,
13 ya que este dios es arquero—, sino porque, como su res-
plandor, al salir, se asemeja muchísimo al oro cuando se
le mira[47], se ha encontrado que «Crisaor» era un epíteto
apropiado para el sol, por hacer alusión a sus rayos[48].

14 Ahí está el origen, pienso, de que en el *Combate de
los dioses* «Posidón esté apostado» frente a Apolo como
su contendiente. Pues siempre ha existido una increíble
rivalidad entre el agua y el fuego, habiéndoles tocado en
suerte a estos dos elementos una naturaleza que se opo-

epíteto «Licio» de Apolo significa «lobuno» (en griego *lýkos* «lobo»), aplicado por ser esta divinidad protector de los rebaños.

43 De *êri* «temprano», y la raíz **gen-* «engendrar».

44 De *lýkē* «luz» (cf. lat. *luceo, lux, luna).*

45 *De sentido y etimología oscuros.*

46 De *chrȳsós* «oro», y *áor* «espada».

47 Heráclito hace derivar Crisaor de *chrȳsós* «oro», y de la raíz **wor-* «ver».

48 Según R. MÜNZEL *(De Apollodori «perì theôn» libris,* tes. doct., Bonn, 1883, pág. 7), todo este capítulo está sacado de Apolodoro. También el Sócrates del *Crátilo* 404 e ss. estudia el nombre de Apolo y sus diferentes sentidos. La etimología de Apolo es muy discutida (cf. U. VON WILAMOWITZ, «Apollon», *Hermes* XXXVIII [1913], 575 ss. y W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods,* Londres, 1955, pág. 73).

ne entre sí. Por ello, Posidón, elemento húmedo, cuyo 15
nombre proviene de *pósis*[49], lucha como rival contra los
rayos ardientes del sol. Si no, ¿qué otro motivo de ene-
mistad podría tener para con Apolo?

8

Se han dado una serie de explicaciones, según las cua-
les espero haber dejado claro que Apolo se identifica con
el sol. Pero, ¿qué es lo que trataba de demostrar? Que,
en las epidemias de peste, el sol es la causa principal de
las muertes. Pues, cuando el verano suave, benigno, que 2
el astro rey nos concede, deja sentir, por medio de sus
rayos, un calor moderado, tibio, una luz de salvación son-
ríe a los hombres. En cambio, cuando el verano es seco y 3
abrasador, arranca de la tierra emanaciones insalubres, y
los cuerpos agotados, que se resienten por el cambio inu-
sual operado en la atmósfera circundante, se consumen
bajo el azote de la peste. De estas aceradas epidemias Ho- 4
mero hace responsable a Apolo, pintando claramente a es-
te dios con los trazos del artífice de las muertes repenti-
nas[50]. Dice, en efecto:

Viene Apolo, el del arco de plata, con Ártemis,
y les da muerte con sus suaves flechas[51].

49 «Bebida».

50 En PSEUDO-PLUTARCO, *Vida y Poesía de Homero* 202: «La salud y las muertes súbitas de los hombres son puestas en Homero bajo la responsabilidad de Apolo, mientras que, para las mujeres, la responsable es Ártemis».

51 *Od.* XV 410 ss.

5 Luego, puesto que, para Homero, el sol y Apolo son una misma cosa, y esta clase de plagas se deben a la acción del sol, Homero ve en Apolo, en su influencia física, la causa de la peste[52].

6 El que fuera el verano la estación en la que sobrevino a los griegos la enfermedad de la peste, es lo que voy a intentar precisar bien, porque de esta circunstancia se deduce que lo ocurrido no fue debido a la cólera de Apolo, sino al hecho de que el aire estuviera viciado.

7 Por ejemplo: la duración de los días, que alcanza su máxima extensión, demuestra que se trataba del punto álgido del verano:

cuando los días son más largos[53].

8 Pues un solo día transcurre desde la supremacía de Agamenón hasta la salida de Aquiles sin armas, y, aunque ello invierte la mayor parte del día, sin embargo no es una jornada completa:

La venerable Hera, la de ojos de vaca, obligó al Sol infatigable a sumergirse, mal de su grado, en las corrientes del Océano[54].

Escamoteando Hera, pienso, una parte no pequeña de las horas que quedaban.

---

52 Sin embargo, Metrodoro de Lámpsaco, discípulo de Anaxágoras, afirmaba que la verdadera causa médica de la peste era un exceso de bilis. Según esta hipótesis, Homero, bajo el nombre de Apolo, no habría querido designar sino los desbordamientos de bilis, cuyos flujos se extienden por el organismo. En efecto, la escuela de Anaxágoras atribuía a la bilis las enfermedades agudas. Esta identificación de Metrodoro de Lámpsaco de Apolo con la bilis se oponía a las tesis pitagóricas de Apolo-sol como responsable de la peste.

53 *Od.* XVIII 367.

54 *Il.* XVIII 239 ss.

9

Los hechos que tienen lugar en el ínterin están distribuidos en ocho cantos. El primero es el combate en la llanura, y contiene numerosas hazañas de uno y otro bando; después viene la contienda en la muralla griega. Y 2
en tercer lugar, la batalla junto a las naves hasta la retirada del cadáver de Patroclo, y, como consecuencia, la salida de Aquiles. De no ser en verano, hubiera sido inverosímil el que ocurrieran tantos hechos.

Las noches no son en absoluto noches de invierno. 3
Pues, ¿cómo Héctor, con un frío helador, se hubiera atrevido a pernoctar junto a las naves aqueas? Tampoco se 4
hubiera oído resonar jubilosamente

el sonido de las flautas y siringas[55]

en el ejército bárbaro. Para los que combaten en invier- 5
no, se dispone un lecho caliente, campamentos; no tienen que librar batallas a la intemperie. De suerte que Héctor 6
no hubiera abandonado la ciudad, donde podía permanecer completamente seguro, para asentar sus tropas al borde del mar, al descubierto.

Y ¿cómo los que acudieron en calidad de aliados iban 7
a ser tan temerarios como para apostarse, en aquella época del año, frente a los enemigos, sobre todo estando a los pies del monte Ida, montaña de clima extremadamente 8
crudo que hace brotar ríos infranqueables? Pues de sus entrañas fluyen, uno tras otro

---

55 *Ibid.*, X 13.

el Reso, el Heptáporo, el Careso, el Rodio,
el Gránico, el Esepo, el divino Escamandro
y el Simois[56],

Estos ríos, sin ayuda de las lluvias caídas del cielo, eran capaces de convertir la llanura en una laguna.

9 Veamos: los bárbaros, por ignorancia, sí hubieran podido decidir hacer algo que resultara perjudicial. Pero, ¿cómo se explica que los griegos, que los sobrepasan en inteligencia en todos los aspectos, fueran a elegir a los mejores[57] para enviarlos, de noche, a realizar un trabajo
10 de inspección? ¿Tan grande hubiera sido el beneficio obtenido —de haber prosperado la empresa— como para contrarrestar el perjuicio resultante, caso de haber fracasado? Pues una simple nevada y un temporal de lluvia invernal hubieran podido fácilmente anegar a ambos vigías.

11 Yo pienso que el hecho de que los troyanos salieran fuera de su ciudad para luchar es indicio de que se trata del verano, y no de otra estación. Pues, en invierno, toda guerra cesa, y las dos partes en contienda hacen una tregua, ya que no pueden ni transportar las armas, ni soportar
12 tar las vicisitudes de la guerra. ¿Cómo podría resultar tarea fácil perseguir al enemigo o huir? ¿Cómo las manos, agarrotadas por el frío, podrían disparar con tino y dar en el blanco? En cambio, es justo en medio del verano
13 cuando las huestes se dirigen al combate. Y que esto es así, se puede comprobar no por simples conjeturas, sino por pruebas evidentes.

[56] *Ibid.*, XII 20-22.
[57] Se refiere a Odiseo y a Diomedes.

10

Después de las maniobras de Agamenón para poner a prueba al ejército, todos los griegos se levantan y corren hacia las naves,

y quitan de las naves los soportes que las mantenían sujetas a la tierra[58],

sin tener de frente vientos contrarios ni un mar amenazante. Pues, ¿quién se hubiera prestado a ser piloto de 2
unas personas que corrían al encuentro de un peligro tan evidente, y que se disponían, además, a hacer una travesía de envergadura? No zarpaban rumbo a Ténedos, ni 3
disponían el aparejo de las naves para partir a Lesbos y a Quíos; por el contrario, Grecia quedaba lejos, y el mar aquel era difícil de surcar: incluso en verano los navegantes van a veces a la deriva. Aún más: al volver de la 4
asamblea, se levanta bajo sus pies una densa polvareda:

Con gran griterío corren hacia las naves,
y de sus pies se levanta una nube de polvo[59]

¿Cómo podría esto producirse, si el suelo estuviera moja- 5
do? En los combates que siguen a continuación, Homero suele repetir constantemente:

Los aqueos se vuelven blancos por la polvareda que levantan hasta el broncíneo cielo los pies de los corceles al golpear contra el suelo[60].

[58] *Ibid.*, II 154.
[59] *Ibid.*, II 149-151.
[60] *Ibid.*, V 503 ss.

6 ¿Y cuando Sarpedón está herido? El impulso del Bóreas, ¿no

reanima con su soplo a su alma terriblemente extenuada[61],

cuando su cuerpo solicita un poco de frescor, en medio de ese aire abrasador? Y de nuevo, en otro pasaje, están por la sed

devorados y cubiertos de polvo[62],

y

enjugando su sudor, y bebiendo para calmar la sed[63].

En invierno era imposible que se dieran estas situaciones; en verano, en cambio, suponía un alivio para los hombres que combatían.

7 ¿Para qué extendernos más? Bastaría casi con un solo ejemplo de los que hemos aducido para constatar de qué estación del año se trata:

Ardieron los olmos, los sauces y los tamariscos,
ardió el loto, el junco y la juncia[64].

11

Si se está de acuerdo en que la época referida es el verano; que es en dicha estación cuando las enfermedades se contraen, y que las epidemias de peste son de la com-

61 *Ibid.*, V 698.
62 *Ibid.*, XXI 541.
63 *Ibid.*, XXII 2.
64 *Ibid.*, XXI 350 ss.

petencia de Apolo, ¿qué queda sino pensar que el suceso no es expresión de la cólera divina, sino que fue originado por un fenómeno coyuntural de las capas de aire? Muy convincentemente Heródico[65] demuestra que los grie- 2
gos no permanecieron en Ilión durante diez años completos, sino que llegaron al cumplirse el período de tiempo fijado por el destino para la toma de la ciudad. Sería ab- 3
surdo que, conociendo —por habérselo predicho Calcante— que

al décimo año tomarían la ciudad[66],

permanecieran inactivos tantos años, sin que ello les reportara la menor utilidad; es más verosímil que los griegos, en el intervalo, navegaran a lo largo de las costas de Asia, ejercitándose en las prácticas de la guerra y haciendo acopio de botín en sus campamentos, y que, al llegar 4
el décimo año, en el cual estaba determinado por el destino la toma de Ilión, se agruparan y se dirigieran hacia el lugar. Se establecieron en una hondonada, que era un 5
lugar pantanoso, y, en consecuencia, con la llegada del verano, brotó la epidemia de la peste.

12

Examinemos ahora por partes lo expuesto acerca de la enfermedad: casi todo va a concordar con nuestras afir-

65 Se trata del gramático Heródico de Babilonia —mencionado por Heráclito una sola vez, en este pasaje—. Heródico pertenecía a la escuela de Crates de Malos, el famoso gramático de la escuela de Pérgamo (cf. *infra*, n. 145), de quien quizá fuera discípulo directo. Es posible que Heródico haya sido la fuente de Heráclito para sus ataques contra Platón y sus maldiciones contra los enemigos de Homero.
66 *Il.* II 329.

2 maciones. En primer lugar: ese sonido que surge de las flechas esconde un fenómeno físico; pero, ¡por Zeus!, no se trata de un relato fabuloso de flechas que hablan, sino que el verso contiene una especulación filosófica:

Resonaron las flechas sobre los hombros del irritado dios
[al moverse éste[67].

3 Hay en el cielo, en efecto, algunos sonidos melodiosos y armónicos que son las vibraciones producidas por el movimiento continuo de las esferas[68], sobre todo cuan-
4 do el curso del sol es más rápido. Y si alguien, rasgando el aire al azar con una vara ligera, o arrojando una piedra con honda, produce un chasquido y un silbido de una resonancia tan fuerte, ¿cómo es posible que tan grandes volúmenes, que se desplazan desde la salida del sol hasta su ocaso, puedan conducir su carro silenciosamente y recorrer así el gigantesco trayecto que les ha sido encomen-
5 dado? Nosotros no percibimos estos sonidos que resuenan sin interrupción, bien porque nos son familiares desde nuestra tierna infancia, o bien porque la inconmensurable distancia que media entre nosotros y ellos hace que se di-
6 suelva el sonido en el espacio que nos separa[69]. Que esto es así, Platón lo corrobora, quien destierra a Homero de su República, cuando dice:

67 *Ibid.*, I 46. Según Heráclito, Homero habla de las flechas de Apolo para simbolizar el sonido melodioso emitido por la esfera del sol en su carrera alrededor del mundo.

68 El motivo de la armonía de las esferas es pitagórico. (Armonía que, al parecer, Pitágoras tuvo el privilegio de escuchar.)

69 ARISTÓTELES (*De coelo* B 9, 290b12), pese a encontrar que esa teoría pitagórica ha sido expuesta con gracia y originalidad, no se muestra de acuerdo con ella.

Y en lo alto de cada uno de los círculos iba una Si- 7
rena que daba también vueltas, y emitía una voz que tenía siempre el mismo tono; y de todas las voces, que eran ocho, se formaba un acorde armonioso[70].

De igual modo Alejandro de Éfeso, al explicar cómo 8
los astros errantes marchan rigiéndose por un orden, añade, con respecto a los sonidos que emiten:

Todos forman un concierto armónico, cuyos sonidos 9
se asemejan a los de la lira de siete cuerdas; cada uno sube su tonalidad un intervalo con respecto al anterior[71].

De donde se deduce que el cosmos no es ni silencioso ni mudo.

13

La fuente de esta creencia es Homero, cuando, alegóricamente, llama flechas a los rayos del sol, y añade que estos rayos, al cruzar los aires, producen un peculiar sonido divino.

70 *Rep.* X 617b. Los pitagóricos astrónomos atribuían la armonía de las esferas a su solo movimiento. Si se ha pensado en las Sirenas para presidir dicha armonía, se debe, de una parte, a que las Sirenas encarnaban la perfecta música y, de otra, a que parecen haber estado en relación con Apolo y Delfos a causa de su carácter profético. (No olvidemos que Apolo es el gran dios de la secta, y que, para los primeros pitagóricos, representa la armonía abstracta de este coro de los planetas.)

71 Estos versos son de Alejandro de Éfeso o de Etolia (siglo III a. C.). Este autor puso en poesía la astronomía pitagórica. Un importante fragmento de su poema, conservado por Teón de Esmirna, nos explica con precisión qué intervalos —tonos o semitonos— separan las notas emitidas por cada una de las nueve esferas, las de las estrellas fijas.

2 Después de hacer estas especulaciones de tipo general sobre los sonidos, pasa Homero de inmediato a otras consideraciones particulares sobre el tema y, añade:

Y él caminaba semejante a la noche[72].

3 No describe la luz del sol como absolutamente pura, sino mezclada con una neblina negra; ha cubierto, pues, al sol con el velo de la noche, casi la misma noche que suele encubrir la luz del día en las epidemias de peste.
4 Por otra parte, ¿cómo es que Apolo, dispuesto ya a disparar el arco,

se sentó seguidamente lejos de las naves, y disparó una flecha; un sonido terrible provino del arco de plata[73].

5 Pues, si hubiera lanzado sus flechas llevado de la cólera, necesariamente se tenía que haber colocado, al disparar, cerca de las personas objeto de su blanco. Pero, como Homero se expresa en términos alegóricos, supone, con toda verosimilitud, que es el sol el que lanza desde lejos sus pestíferos rayos.

14

Aduce, además, un testimonio muy evidente cuando dice:

En primer lugar, disparó contra los mulos y los ágiles pe- [rros[74].

[72] *Il.* I 47. Alusión a la atmósfera viciada de este período de la peste.
[73] *Ibid.*, I 48-49.
[74] *Ibid.*, I 50.

Pues el gesto de la cólera de Apolo no hubiera sido tan 2
indiscriminado e inútil, como para disparar contra animales carentes de razón; ni se hubiera desatado tan salvajemente su furia contra unos mulos y unos perros, como afirma, levantando un infundio contra Homero, el miserable esclavo tracio: me refiero a Zoilo de Anfípolis[75], quien esparce por doquier semejantes tonterías.

Homero, muy atento a los fenómenos de la Naturale- 3
za, narra lo que ocurre en las epidemias de peste: las experiencias[76] extraídas de la medicina y de la filosofía han reconocido, por medio de un examen cuidadoso y pormenorizado, que, en las epidemias de peste, la enfermedad comienza por atacar a los cuadrúpedos. Hay dos razones 4
verosímiles para explicar que estos animales son más propensos a contraer este mal. En primer lugar: cuando son cazados, se alteran sus hábitos alimenticios que guardan una cierta regularidad; por ello, se llenan desordenadamente de comida y de bebida, sin que la razón pueda frenar su ansia creciente. El segundo motivo, más verdadero 5
todavía, es que los hombres, por el hecho de respirar en una capa más alta de la atmósfera, aspiran un aire mucho más puro, y son atrapados por la enfermedad más tardíamente; las bestias, en cambio, como se desplazan a ras de tierra, absorben con mayor facilidad los vapores insalubres que despide el suelo.

Muy certeramente el poeta nos revela que la epidemia 6
cesa cuando ha transcurrido un número impar de días, no par:

[75] Cf. *supra*, n. 1.
[76] Los empíricos, escuela médica de la antigüedad, no se fiaban más que de los hechos reconocidos experimentalmente, cf. PLATÓN, *Leyes* 857c.

Durante nueve días volaban a lo largo del ejército las fle-
[chas del dios[77].

Es harto sabido, por haberlo comprobado en diversas enfermedades, que el día crítico es un día impar.

15

Es Aquiles quien pone fin a la epidemia. Fue Quirón su maestro,

el más justo de los Centauros[78],

el cual destacaba en todo tipo de saber, pero especialmente sobresalía en la ciencia médica, porque dicen que había
2 conocido a Asclepio. Pero, en la curación de la enfermedad, a la intervención de Aquiles agrega Homero el concurso de la diosa Hera, alegoría que designa a una fuerza de la Naturaleza:

A él se lo inspiró en su corazón la diosa Hera la de blan-
[cos brazos[79].

3 Dos son, según los físicos, los elementos relacionados con el aire: el éter y el aire; nosotros al primero lo llamamos Zeus, que es la sustancia ígnea, y al segundo, Hera, que es el aire, elemento más delicado y, por ello,

[77] *Il.* I 53. Todos estos detalles técnicos sobre la peste de la *Ilíada,* sobre las causas de las enfermedades, los días críticos, etc., parecen venir de fuentes médicas. Los primeros médicos griegos salieron de la escuela pitagórica, siendo el más célebre entre ellos Alcmeón de Crotona (*ca.* 500), a quien Empédocles, sin duda, debe mucho. Consideraba como una de las causas de la enfermedad «el exceso de calor y de frío».

[78] *Il.* XI 832.

[79] *Ibid.,* I 55.

femenino. Pero sobre esto hablaremos con mayor minu- 4
ciosidad más adelante. Por ahora, baste con decir que, 5
cuando se dispersó el aire, antes turbio, la epidemia desapareció de repente. No sin razón llama el poeta a Hera 6
«la de los blancos brazos», sino de acuerdo con lo sucedido, porque fue el aire blanco el que prestó su luz e hizo más pura a la oscuridad «semejante a la noche». Una 7
vez liberado de la enfermedad, el ejército griego retornó al camino habitual que se sigue cuando uno queda libre de cualquier mal, me refiero a los denominados sacrificios para alejar la desgracia y a las purificaciones:

Ellos se purificaron, y arrojaron al mar sus impurezas[80].

16

Me parece que Odiseo, por su parte, no propicia a ninguna otra divinidad sino al sol, por medio del sacrificio que le ofrece:

Durante todo el día aplacaron al dios con el canto...
Cuando el sol se puso, y sobrevino la noche,
se tendieron junto a las amarras de la nave[81].

La puesta del sol representa el fin de las manifestaciones 2
de piedad[82]: honraban al dios mientras éste podía ver y oír[83]. Pero, cuando a la divinidad ya no le es posible estar presente en los restantes ritos sagrados, cesa la cele-

[80] *Ibid.,* I 314.

[81] *Ibid.,* I 472, 475-476.

[82] Es decir, que Apolo, a quien se ofrece la hecatombe, es el sol, pues las manifestaciones de piedad cesan cuando se pone el sol.

[83] El sol, como todos los dioses celestes, posee los dos sentidos del oído y de la vista.

3 bración solemne. Al rayar el alba, cuando se hacen a la mar, dice el poeta:

Apolo, el que opera a distancia[84], *les envía un viento fa-*
[vorable y húmedo[85],

poniendo mucho empeño en mostrar la singular participación del sol.

4 Antes de que el sol, desprovisto aún de llamas y de fuego, haya iniciado su carrera hacia el mediodía, los húmedos vapores del rocío, impregnando el ambiente, dejan escapar al alba vientos difuminados y suaves. Por ello, fue el sol el que dirigió sus navíos en línea recta, enviando un viento adecuado, el que sopla como consecuencia de la humedad.

5 En una primera alegoría hemos mostrado que la cólera del irritado Apolo no es arbitraria, sino que es expresión filosófica de un fenómeno físico.

17

A continuación debemos examinar el pasaje que se refiere a la aparición de Atenea a Aquiles:

Sacó de la vaina la gran espada; del cielo vino Atenea,
pues la había enviado la diosa Hera, la de blancos bra-
[zos,

[84] Cf. *supra,* n. 41.

[85] *Il.* I 479. Deriva *íkmenos* «propicio» de *ikmás* «humedad», explicándolo como el viento que se levanta de los húmedos vapores del rocío. Este viento no sopla en una dirección precisa más que cuando el sol calienta, ya que, al alba, los vientos son indistintos. De modo que fue el sol, evaporando la humedad matinal, el que impulsó los navíos.

que por igual amaba a ambos en su corazón, y se preo-
[cupaba por ellos.
Se puso detrás de Aquiles, y cogió al Pelida de la rubia
[cabellera
apareciéndosele a él sólo; de los demás, ninguno la veía.
Se quedó estupefacto Aquiles; se volvió seguidamente, y
[al punto
reconoció a Palas Atenea: sus ojos brillaban de un modo
[terrible[86].

Lo primero que puede decirse, a raíz de lo expuesto, 2
es que la diosa, con una rapidez extrema, abandona su agradable estancia en el cielo y se presenta en el momento en que Aquiles desenvaina la espada, para impedir un asesinato, asiendo por detrás, fuertemente, a Aquiles de
la cabellera, con un gesto muy gráfico. Un saber brillan- 3
te y eminentemente filosófico, expresado en forma ale-
górica, subyace en estas reflexiones. Incluso Platón, tan 4
ingrato para con Homero en la *República*[87], tiene que reconocer, a partir de estos versos, que se ha apropiado de la teoría homérica sobre el alma[88].

Platón divide la totalidad del alma en dos partes: la 5
parte que razona y la parte a la que él llama irracional.

[86] *Il.* I 194-200.

[87] Según Máximo de Tiro (*Orat.* XXVI 4, ed. Hobein), Platón debe mucho a Homero, por lo menos tanto como a Sócrates.

[88] El *thymós* platónico es, seguramente, una herencia de la epopeya: los héroes de la *Ilíada* son impulsados por este *thymós* sede de la cólera, de la agresividad, pero también de las pasiones nobles y generosas: el valor, la esperanza, la ambición. Y la *epithymía,* al menos la que encontramos en el *Timeo,* y que está alojada en el vientre, fuente de los apetitos groseros y las pasiones inferiores, presenta grandes analogías con el *gastḗr* homérico: el mendigo Iro y Odiseo, bajo el aspecto de un pordiosero, hacen continuas alusiones a los imperativos de su vientre.

6 Y distingue aún, en la parte no racional, dos elementos
específicos: a uno lo denomina concupiscible, y al otro,
7 irascible. Y asigna a cada uno de ellos como una especie
de morada: les ha adjudicado en el cuerpo un espacio
8 donde residir. Al elemento racional del alma, según él, le
corresponde, como una acrópolis, la parte más alta de la
cabeza, y los sentidos, en círculo, le sirven de escolta. De
la parte irracional, la cólera reside en torno al corazón,
y los apetitos, en el hígado[89].

9 Platón, haciendo una alegoría en el *Fedro*, compara
estas tres partes del alma con unos caballos y un cochero,
expresándolo con estas palabras precisas[90]:

10 *De los caballos, el que ocupa la posición más ventajosa, tiene el porte erguido, los miembros bien proporcionados, la cerviz alta, la nariz corva; es blanco de aspecto, y de ojos negros; deseoso de gloria con moderación y pudor, compañero de la buena fama, se le gobierna sin recurrir a los golpes: simplemente dándole una orden o mediante una palabra*[91].

11 Esto en cuanto a la primera de las partes del alma. Respecto a la otra, afirma:

12 *El otro, por el contrario, es contrahecho, de gran tamaño, conformado de cualquier manera: de cuello grueso*

[89] En el *Timeo* platónico (70d-e), el elemento concupiscible, es decir, la *epithymía*, no reside en el hígado, sino en el abdomen. Se relaciona con el alma racional por medio del hígado, en cuya superficie brillante se reflejan las imágenes producidas por el alma superior.

[90] Además del mito de Fedro y de diversos pasajes del *Timeo* —en correspondencia con la anatomía corporal—, la *República* (439e ss.) expone también la doctrina de Platón sobre las tres partes del alma, en correspondencia con la organización social.

[91] *Fedro* 253d.

y fuerte, semblante romo, de piel negra, ojos grises y complexión sanguínea; compañero de la insolencia y de la vanagloria, con densas crines que circundan sus orejas, y un poco sordo, obedece trabajosamente al látigo y a los aguijones[92].

En cuanto a la parte racional del alma, cuya sede él fija- 13
ba en la cabeza, Platón la convierte en el auriga que lleva las riendas, y habla en estos términos:

Respecto a la especie de alma que en nosotros ocu- 14
pa la primacía, hay que hacer la siguiente observación: el dios nos la ha donado a cada uno de nosotros, como si se tratara de un genio divino. Es el principio del que hemos afirmado que habita en la parte más elevada de nuestro cuerpo. Pues bien: esta alma nos eleva por encima de la tierra, a causa de su afinidad con el cielo, ya que somos una planta celeste, en absoluto terrena[93].

18

Platón ha extraído estas teorías de la fuente de los poemas homéricos, y ha desviado sus aguas hacia sus propios diálogos.

En primer lugar, examinemos lo referente a las partes
no racionales del alma. Que el *thymós* reside en la región 2
del corazón[94], Odiseo lo pone de manifiesto cuando, lle-

[92] *Ibid.*, 253e.

[93] *Timeo* 90a.

[94] Todos los autores están de acuerdo en que el *thymós* está alojado en el pecho, en torno al corazón. Para Platón, reside en el corazón y en los pulmones. También le asignan ese lugar los estoicos, quienes hacen del *thymós* homérico el equivalente del *pneûma*, con el que

vado de la cólera contra los pretendientes, se golpea el corazón, como si allí se encontrara la sede del odio que se concibe contra los malvados:

3 *Y, dándose golpes en el pecho, reprendía a su corazón*
[con estas palabras:
«Aguanta, corazón, que en otras ocasiones ya soportaste
[cosas más perras» [95].

4 El órgano de donde manan los flujos de la cólera: ahí
5 es donde el discurso quiere ir a parar [96]. Ticio, enamorado de la esposa de Zeus, está sometido a un castigo en la parte de su cuerpo en donde él había empezado a concebir el abominable plan:

6 *Dos buitres, colocados uno a cada lado, le roían el hí-*
[gado [97].

¿Por qué, Homero?

Porque intentó forzar a Leto, la ilustre esposa de Zeus [98].

---

definen el alma. Pero es la naturaleza de ese *thymós* lo que no está bien precisado: en muchos pasajes figura como una realidad material, principio vital que se exhala, se consume o se reanima. Y, en otros pasajes, está tomado en sentido abstracto, considerado como una fuerza espiritual del cuerpo vivo, una fuerza que piensa o que desea.

95 *Od.* XX 17 ss.

96 Propiamente el *thymós* es como un calentamiento de la sangre en la región del corazón, una especie de arrebato, de furor que sube del pecho como una humareda (*Il.* XVIII 110). Como soplo de vida, el *thymós* no tiene mucha relación con nuestra palabra «corazón», sino como resorte de las diversas actividades humanas. Designa el ardor, el coraje que resulta del furor, del deseo de matar. Es, por tanto, sinónimo de «cólera».

97 *Od.* XI 578.

98 *Ibid.*, XI 580.

De la misma manera que los legisladores hacen cortar 7
la mano a los que golpean a su padre, amputando precisamente el miembro que ha cometido la acción sacrílega, así Homero hace castigar en su hígado [99] al que, con su hígado, ha perpetrado un hecho impío.

Sobre las partes no racionales del alma, estas son las 8
consideraciones filosóficas que ha hecho Homero.

19

Queda por determinar en qué lugar reside el elemento
racional. Sin duda es la cabeza, según Homero, la que 2
ocupa en el cuerpo el lugar preeminente. De ahí que acos- 3
tumbre a llamar a los hombres designándolos precisamente con esta parte, la más excelsa, que comprende todas las demás:

A causa de esas armas [100] *guarda en sus entrañas la tierra*
[semejante cabeza [101],

es decir, a Áyax. Y, al referirse al caballo de Néstor, 4
muestra Homero, de manera aún más clara, que esa es la parte más vital del cuerpo,

en el lugar de la cabeza donde las crines de los corceles
empiezan a crecer, y las heridas son mortales [102].

Esta idea que nos transmite Homero, la confirma sir- 5
viéndose de una alegoría a propósito de Atenea: cuando 6

---

99 Cf. *supra*, nn. 88 y 89.

100 Son las armas de Aquiles que se disputaron Áyax y Odiseo, y que fueron adjudicadas a éste (cf. *Od.* XI 544 ss.).

101 *Ibid.*, XI 549.

102 *Il.* VIII 83 ss.

Aquiles, henchido de cólera, se precipita sobre la espada, nublada su facultad de razonar por el furor que anidaba en su pecho, es precisamente la mente la que, al poco tiempo, le arranca de la embriaguez de la ira y le restitu-
7 ye a un estado mejor. Este cambio operado en él gracias a la razón es lo que en los poemas homéricos, con toda justicia, se identifica con Atenea.

8 Casi puede decirse que la diosa no es sino una denominación de la inteligencia[103], alguien que, esparciendo su mirada, todo lo escudriña con los ojos penetrantes del
9 pensamiento[104]. Por ello, también, se la ha mantenido virgen —la inteligencia, en efecto, es siempre pura, y no puede ser contaminada con mancha alguna—. De ahí también la conjetura de que ha nacido de la cabeza de Zeus: pues ya mostramos que esta parte del cuerpo es propiamente la madre de los pensamientos.

20

¿Para qué extendernos más? Definitivamente, Atenea
2 no es sino la inteligencia misma. Tras las llamaradas de

103 Platón, en el *Crátilo* 407a-b, afirma, por boca de Sócrates, que los antiguos, al parecer, tenían sobre Atenea la misma idea que los de su época que eran entendidos en Homero. La mayoría de éstos afirmaban, al comentar al poeta, que Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento.— Según Cornuto (*Teología* 35, 6; 36, 3.8), Atenea es considerada, ora como la Inteligencia en abstracto, ora como la razón particular de cada hombre, ora como la Razón del mundo.

104 La pureza del pensamiento está simbolizada por la virginidad de Atenea y, también, por el olivo, árbol de la diosa, de donde se saca el aceite, alimento de la luz (*Venetus B* a *Il.* II 156; Corn., *Teol.* 39, 2).

cólera de Aquiles, aparece la diosa como un remedio para apagar el mal,

tomó al Pelida de la rubia cabellera[105].

Durante el tiempo en el que Aquiles es presa de la 3
cólera, el *thymós* está alojado en su pecho: mientras des- 4
envainaba la espada,

dentro de su velludo pecho, su corazón se debatía entre [dos alternativas[106].

Pero, cuando el furor se apacigua, y la facultad de 5
razonar va poco a poco apoderándose de él, que estaba ya en trance de arrepentirse, la cordura comienza a tomar posesión de su cabeza.

Se quedó estupefacto Aquiles[107], 6

su calma e impasibilidad ante cualquier peligro se trocan en temor, cuando ve el arrepentimiento a que ha dado ori-
gen la reflexión. Descubriendo hasta qué extremos de des- 7
gracia ha estado a punto de precipitarse, retrocede ante la presencia de la razón, como ante un auriga. Luego no
ha quedado completamente libre de su cólera. Añade a 8
continuación:

Injúriale de palabra como te parezca[108].

Una diosa hubiera prestado su ayuda de manera to- 9
tal, y hubiera procurado a Aquiles una paz completa para

105 *Il.* I 197. Heráclito sostiene con calor la tesis de los estoicos, a partir de Posidonio, de que la razón del hombre se encuentra en la cabeza, tesis que se aviene bien con el mito de Atenea cogiendo al Pelida de la cabellera.

106 *Ibid.*, I 189.

107 *Ibid.*, I 199.

108 *Ibid.*, I 211.

10 la agitación de que era objeto. Pero, como se trata de la razón de un hombre, ésta hace sólo el gesto de contener su espada e impedir así la audacia de consumar el
11 hecho, mas quedan aún restos de cólera; pues los arrebatos que son producto de un estado de ánimo muy airado no desaparecen enteramente, ni se disipan en un instante.

12 Por consiguiente, lo que se refiere a Atenea, a quien Homero presenta como mediadora para apaciguar la cólera de Aquiles contra Agamenón, debe considerarse como exponente de la más genuina alegoría.

21

Un reproche muy grave puede hacérsele a Homero, y digno de toda condena, si sus relatos son como el pasaje que encontramos a continuación, cuando habla del soberano de todos los hombres:

2 *otros dioses olímpicos querían encadenarlo,*
Hera, Posidón y Palas Atenea.
Pero tú, diosa, acudiste, y le liberaste de las ataduras,
convocando de inmediato al vasto Olimpo a uno de los Hecatonquires[109],
a quien los dioses llaman Briáreo, y todos los hombres
Egeón, el cual supera en fuerza a su mismo padre[110].

[109] Tres gigantes, hijos de Urano y de Gea, insuperables en tamaño y fuerza (poseían cien manos y cincuenta cabezas). Zeus los tomó como aliados para luchar contra los Titanes; una vez que hubo vencido a éstos, los dejó encerrados en el Tártaro, y confió su custodia a los Hecatonquires (APOLOD., *Bibl.* I 1, 1; 2, 1).

[110] *Il.* I 399-404.

Por estos versos, no sólo merece Homero ser expulsado 3
de la República de Platón, sino también ser desterrado más allá de las remotas columnas llamadas de Heracles y del infranqueable mar Océano.

Zeus, en efecto, casi ha probado las cadenas, y quie- 4
nes han maquinado contra él no son los Titanes, ni los audaces Gigantes de Palene, sino Hera, doblemente unida 5
a él por lazos de parentesco y por matrimonio; su hermano Posidón, quien obtuvo en la distribución del mundo un reparto totalmente equitativo[111], y no tiene motivos para irritarse contra la codicia de Zeus, ni para sentirse él mismo decepcionado en la parte de honor que consideraba justo obtener; y, en tercer lugar, Atenea, cuya maquinación es doblemente impía, ya que atenta contra su padre y contra su madre. Sin embargo, considero el pro- 6
cedimiento para salvar a Zeus aún más indecoroso que la conjura urdida contra él. Fueron, en efecto, Tetis y Briáreo quienes le liberaron de las cadenas: es indigno concebir unas esperanzas sustentadas en la necesidad de semejantes aliados para salvarse.

22

El único eximente de esta impiedad es demostrar que la historia es una alegoría. En efecto, es la sustancia primigenia, que dio origen a todas las cosas, la que está presentada en estos versos como divinidad[112].

[111] Alusión al reparto del mundo, contado por el mismo Posidón, *ibid.*, XV 193 ss.

[112] Es decir, el fuego o el éter. Los dioses homéricos representan elementos o fuerzas de la Naturaleza: Zeus, el éter (sustancia ígnea); Hades, el aire; Posidón, la sustancia húmeda... (Exégesis física que

2 Homero es realmente el primer autor que aporta ideas sobre la naturaleza de los elementos; es el maestro de todos los que le siguieron en los descubrimientos de los que ellos parecieron ser los autores.

3 Se está de acuerdo en que Tales de Mileto fue el primero que definió el agua como elemento primitivo, a partir del cual se originó el cosmos: la sustancia líquida, en efecto, que se adapta fácilmente a todo, suele adoptar las
4 formas más diversas. La parte del agua que se evapora se transforma en aire, y la capa más diáfana de aire, purificada, se convierte en éter; el agua, comprimiéndose y ha-
5 ciéndose barro, forma la tierra. Por ello, Tales afirmó que el agua era el más activo de los cuatro elementos; por así decirlo: la causa primera [113].

6 ¿Quién concibió esta teoría? ¿No es Homero, cuando afirma:

Océano, el cual es el origen de todas las cosas [114];

7 designando al elemento líquido con el nombre justo: Océano, cuya denominación proviene de «fluir rápidamente» [115], definiéndolo como principio y génesis de todos los seres?

practica la primera escuela alegórica). Pero también estos dioses homéricos representan nociones morales, de virtudes y vicios (exégesis moral): Atenea, la inteligencia, la razón; Afrodita, la locura de la pasión; Hermes, la palabra, la elocuencia, etc.

[113] Según numerosos comentaristas (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos* X 313-318, etc.). Tales debe a Homero la idea de que el agua es el elemento primitivo, de donde derivan todos los demás. A este parentesco entre Homero y Tales hace también alusión el mismo ARISTÓTELES (*Metafísica* A 3,983). En apoyo de esta tesis se cita generalmente un segundo verso de Homero: el que presenta a Océano y a Tetis como la pareja primitiva (*Il.* XIV 201).

[114] *Ibid.*, XIV 246.

[115] Según Heráclito, proviene etimológicamente de *ōkéōs náein.*

Anaxágoras de Clazómenas, que es discípulo y sucesor de Tales [116], añade al agua, como segundo elemento, la tierra, de modo que lo húmedo y lo seco, mezclados, formen un todo compacto y homogéneo, fruto de la unión de dos materias contrapuestas. 8

Fue Homero el primero que desbrozó el terreno para posteriores hallazgos, cediendo graciosamente a Anaxágoras los fundamentos de su teoría en aquel pasaje en el que dice: 9

¡Ojalá todos volvierais a ser agua y tierra! [117].

Todo lo creado, cuando se destruye, se disuelve en los mismos elementos a partir de los cuales cobró vida, como si la Naturaleza se resarciera de la deuda que con ella contrajeron en un principio, y se llevara al fin lo que con anterioridad prestó. 10

Eurípides, siguiendo las teorías del filósofo de Clazómenas dice: 11

Todo vuelve a su punto de partida,
lo que nació de la tierra, a la tierra retorna,
y lo que germinó del éter, vuelve al éter [118].

Homero lanza una imprecación contra los griegos, para lo cual ha encontrado la única maldición auténticamente filosófica: que ojalá se vuelvan a convertir en agua y 12

[116] Heráclito menciona aquí erróneamente a Anaxágoras. En realidad, debe querer referirse a JENÓFANES DE COLOFÓN, quien afirma (frs. 29 y 33 DK) que nosotros, y todo cuanto existe, estamos constituidos de tierra y agua.

[117] *Il.* VII 99.

[118] EURÍPIDES, *fr.* 839, NAUCK, 2.ª ed. A causa de estos versos se ha situado a Eurípides, en las doxografías, entre los pensadores que admiten dos elementos en el origen de las cosas.

tierra, disolviéndose en los mismos elementos de los que fueron formados al ser creados.

13 Finalmente, los más reputados filósofos han completado el número de los elementos hasta llegar a la cifra in-
14 mejorable de cuatro: dos de ellos, afirman, son materiales, el agua y la tierra, y los otros dos, incorpóreos, el éter y el aire; y, aun siendo estas sustancias contrarias por naturaleza, cuando se mezclan entre sí, se acoplan perfectamente todas ellas.

23

Pero, si se quiere llegar realmente al fondo de la cuestión, ¿acaso no se encuentran ya en Homero estos ele-
2 mentos con carácter filosófico? Respecto al encadenamiento de Hera, que representa una alegoría del orden de sucesión de los cuatro elementos, ya hablaremos de nuevo
3 en un momento más oportuno. Por ahora, nos bastan los juramentos del canto tercero para consolidar nuestras afirmaciones:

4 *¡Zeus gloriosísimo, el más excelso, que cubres el cielo de*
[negras nubes, y habitas en el éter[119],
y tú, Sol, que todo lo ves y todo lo escuchas,
¡Ríos, Tierra, y vosotros que, en lo más profundo, cas-
[tigáis
a los muertos que cometieron perjurio!...[120].

119 *Il.* II 412.

120 *Ibid.*, III 277-279. Heráclito alude a los cuatro elementos, de cuya teoría los antiguos consideran a Empédocles el iniciador, en este pasaje del juramento de Agamenón, ya citado por HERÁCLITO en 3, 1, así como en el juramento de Hera (*Il.* XV 36 ss.).

Invoca, en primer término, al éter finísimo, que ocupa 5
el lugar más alto: porque al fuego, por su naturaleza pura y porque, en mi opinión, es la sustancia más liviana,
le corresponde la zona más elevada[121]. Este fuego, creo, 6
debe su nombre a Zeus, bien porque da la vida[122] a los hombres, bien por su naturaleza ardiente y en ebullición[123].

Sin duda alguna, Eurípides menciona este éter que se 7
extiende en todas direcciones:

¿Ves allá arriba este éter sin límites,
que abraza a la tierra con sus tiernos brazos?
Considérale Zeus, tenle por un dios[124].

El éter es el que está invocado en primer lugar como 8
árbitro de los juramentos. Los ríos y la tierra, los elementos materiales, siguen a continuación de la sustancia
primera, que es el éter. Al aire, el poeta lo llama alegó- 9
ricamente «el Hades que está por debajo»; en efecto, este 10
elemento es negro, en mi opinión, porque le ha tocado
en suerte la parte más densa y húmeda[125]. Así, sin nin- 11
guna posibilidad de emitir luz, carece de toda clase de resplandor, por lo cual el poeta lo llamó con razón el «Invisible»[126].

121 Entre los alegoristas, el éter, bien se confunde con el fuego, bien es una esencia más pura y más sutil.

122 De *zên* «vivir».

123 De *zésis* «ebullición». PLATÓN (*Crát.* 396b) conoce la primera etimología (Zeus-*zên*), no la segunda (Zeus-*zésis*), que debe ser más tardía.

124 EURÍP., *fr.* 941, NAUCK, 2.ª ed.

125 Para los alegoristas, el aire es, tanto Hera (mito de los amores de Zeus y Hera sobre el Ida), como Hades (mito del reparto del mundo, o el citado juramento de Agamenón).

126 En Homero, la palabra «aire» *(aḗr)* designa la neblina, la bruma. Y los alegoristas nos presentan siempre el aire como un vapor den-

12 Y, ¿por qué el sol, en quinto lugar? Homero lo ha
invocado para, de alguna manera, agradar a los filósofos
peripatéticos. Éstos mantienen que la sustancia del fuego
es diferente de lo que ellos denominan «sustancia del mo-
vimiento circular», y coinciden en que ésta constituye el
13 quinto elemento. El éter, en efecto, debido a su ligereza,
se propaga hacia las regiones más altas, mientras que el
sol, la luna y cada uno de los astros que siguen el mismo
curso, giran ininterrumpidamente describiendo un círculo,
y poseen distintas propiedades que la sustancia del fue-
go [127].

14 Por medio de todas estas sustancias, Homero nos ha
mostrado los elementos de la Naturaleza que, después de
un primer momento, se fusionaron.

24

Y, a propósito de esto, que nadie diga: «¿Por qué lla-
ma Zeus al éter, por qué denomina Hades al aire, res-
tando así claridad, con estos nombres simbólicos, a sus
2 especulaciones filosóficas?» No es nada extraño que, sien-
do un poeta, utilice alegorías, puesto que los filósofos
usan especialmente de esta figura.

---

so, húmedo, opaco y tenebroso. Heráclito hace también un juego etimológico, derivando Hades de *a-ideîn* «lo que no se puede ver».

127 Los autores antiguos, principalmente los posteriores a Aristóteles, suelen considerar que los astros están formados de éter. Aquí, Heráclito distingue el éter, especie de gas abrasador que ocupa la periferia del mundo, y la «sustancia del movimiento circular», de la cual están hechos los astros. Ninguna de ambas sustancias tiene nada que ver con el fuego terrestre, sometido a la destrucción, condenado a encenderse y apagarse. (Cf. cap. 26, 6 ss.)

Así, el tenebroso Heráclito, de manera poco clara, ha- 3
ce teología de los hechos físicos, siendo sólo posible re-
presentárnoslos por medio de símbolos, cuando dice:

Dioses mortales; hombres inmortales, viviendo la muer- 4
te de aquéllos, muriendo la vida de éstos [128].

Y, en otro lugar: 5

En los mismos ríos nos metemos y no nos metemos,
estamos y no estamos [129].

---

128 HERÁCLITO DE ÉFESO, *fr.* 62 DK. La frase característica «vivir la muerte y morir la vida» del propio opuesto, expresión de la relación entre los contrarios, reaparece o repercute en otros fragmentos heraclíteos (B 36, B 76, B 77a-b), aplicada a las transformaciones recíprocas de los elementos y a los cambios de estado de las almas. Muchos autores han interpretado este *fr.* 62 DK en el sentido órfico de «cuerpo tumba»: la vida corpórea del hombre es muerte del alma, la muerte de aquél es resurrección de ésta. Tal es la interpretación que da SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hypot.* III 230. Más adherida al orfismo pretende ser la interpretación moderna de V. MACCHIORO, *Eraclito: nuovi studi sull' Orfismo,* Bari, 1922, págs. 88 y sigs. También K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Berlín, 1959, pág. 196, vio en 62 DK una relación con el orfismo. W. NESTLE, en cambio, *Philol.* (1905 y 1908), combate estas vinculaciones de Heráclito con el orfismo, vinculaciones que ya había excluido RHODE, *Psyche,* trad. esp., México, 1948, pág. 197. En estas diferentes explicaciones se hace evidente una oscilación entre entender la identidad de los opuestos como su sucesión y conversión recíproca, y entenderla como su coexistencia y simultaneidad. (Cf. R. RODOLFO MONDOLFO, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación* [trad. O. CALETTI], México, 1966, págs. 292 y sigs.).

129 HER. DE ÉF., *fr.* 49 DK. Respecto a la segunda coordinación de la fórmula, estoy completamente de acuerdo con A. GARCÍA CALVO, *Razón común,* Madrid, 1985, pág. 189, en traducir *eîmen te kaí ouk eîmen* por «estamos y no estamos» en lugar de «somos y no somos», porque, con un verbo de movimiento como «meterse, entrar en un lugar», es más apropiado un verbo de estancia. Y, además, porque tradu-

Todo lo referente a la Naturaleza lo presenta en forma de alegorías enigmáticas.

6 Y, ¿qué decir de Empédocles de Agrigento? ¿No reproduce la alegoría de Homero cuando quiere mostrarnos que hay cuatro elementos?

Zeus resplandeciente, Hera la que da vida, Edoneo
y Nestis, quien con sus lágrimas empapa la fuente mor-
[tal [130].

7 Al éter lo llama Zeus; a la tierra, Hera; al aire, Edoneo, y al agua, la «fuente mortal empapada de lágri-
8 mas» [131]. No es, pues, extraño que, si los que confiesan

cir «somos y no somos» supondría un uso absoluto de la cópula, como si se tratase de un verdadero verbo con su correspondiente significado, hecho que se desarrolla sólo en el dialecto filosófico, y es imposible que aparezca en el discurso prefilosófico de Heráclito. (Cf. GARCÍA CALVO, *ibidem.).*

130 EMPÉDOCLES, *fr.* 6 DK. Los cuatro elementos aparecen divinizados. Según HERÁCLITO, Empédocles estaría haciendo uso de alegorías (cf. 24, 2).

131 Típico de Empédocles es la representación de las «cuatro raíces», en su primera manifestación, bajo un ropaje mitológico. Nestis simboliza, sin duda alguna, el agua. En cuanto a los otros tres elementos, los antiguos sostuvieron opiniones diferentes. Por ejemplo, al fuego, representado probablemente en este pasaje por Zeus, se le llama, en los frs. 96 y 98, Hefesto. Hera *pherésbios* es el aire para unos (FILODEMO, *De pietate* 2, pág. 63 GOMP.), y la tierra para otros (ESTOBEO, *Égl.* I 10, 11). Para H. DIELS, *Doxographi graeci,* Berlín, 1879, pág. 89, la buena interpretación sería Hera-aire, y Hera-tierra sería una corrupción debida a los alegoristas homéricos. Los exégetas de Homero hacen, la mayoría de las veces, de Hera el aire. Y, según los mitos a explicar, identifican el aire, unas veces con Hera, y otras con Hades. O Hades y Edoneo son prácticamente confundidos. Heráclito llama a la tierra Hera por su carácter de ser «dadora de vida».

abiertamente dedicarse a la filosofía emplean nombres alegóricos, un autor que profesa realmente el arte poético utilice la alegoría, al modo de los filósofos.

25

Examinemos ahora si la «Conjura contra Zeus» no es una recopilación de estos elementos, y si el poeta no está haciendo, en realidad, una especulación física.

Pues bien, dicen los más reputados filósofos a propó- 2
sito de la duración del universo: mientras que la armonía, 3
sin la menor intención de disputar, mantiene bajo su dominio a los cuatro elementos, no prevaleciendo ninguno de ellos sobre los otros de manera destacada, sino ocupando cada uno ordenadamente el puesto que le ha sido asignado, todo permanece en calma. Pero si algún ele- 4
mento domina a los demás, se conduce como un tirano y se extiende más allá de su propia órbita, los restantes elementos, confundidos, tienen que retroceder necesariamente ante la violencia del más poderoso. Si el fuego en- 5
tra súbitamente en ebullición, se producirá un incendio general del universo. Y, si es el agua la que, brotando a raudales, se desborda, se extinguirá el mundo por inundación [132].

Por medio de estos versos, Homero quiere representar 6
una rebelión que va a producirse en el universo: Zeus, la 7
sustancia más poderosa, es objeto de conspiración por par-

132 El mundo de los estoicos se sumerge periódicamente en el fuego o en el agua. El fin del mundo por incendio es la *ekpýrosis,* y el fin del mundo por agua es el *kataklysmós.*

te de los otros elementos: de Hera, el aire; de Posidón,
la sustancia líquida; de Atenea, la tierra —puesto que ella
es, efectivamente, el demiurgo de todas las cosas, y la
diosa artesana— [133].
8 Estos elementos, en un principio, están unidos como
por lazos de parentesco [134], debido a la mezcla que se da
9 entre unos y otros; seguidamente, a punto de producirse
la confusión entre ellos, aparece la providencia para dis-
10 pensar su ayuda. Homero, con buen criterio, la denomi-
na Tetis [135]: pues es ella quien ha tomado a su cargo la
oportuna custodia del universo, situando a los elementos
11 dentro de sus propias leyes. Aliado suyo ha sido su po-
der, de vigorosos e innumerables brazos [136]: pues, ¿de qué
otro modo, sino con una enorme fuerza se podrían resta-
blecer situaciones afectadas por desórdenes de tan gran
magnitud?

---

133 El identificar a Atenea con la tierra, haciendo abstracción de que esta diosa es considerada, en general, como la personificación de la sabiduría, Heráclito lo explica por el hecho de que la tierra es la gran productora, la gran trabajadora. El epíteto *ergánē* (laboriosa, artesana) expresaba unas funciones de la diosa que se remontaban, probablemente, a la época cretense.

134 Según el mito, entre Hera, Posidón, Atenea y Zeus existen estrechos lazos de parentesco. Esto es, para Heráclito, una alegoría del estado en que se encuentran los elementos al principio, «emparentados», cuando todos ellos se confunden en una masa informe, antes de producirse su separación, primera etapa de la *diakósmēsis.*

135 Tetis representa la providencia para los estoicos. Hay un juego de palabras en *Thétis-thésis-diáthesis* «disposición, ordenación» del universo. (Cf. CORN., *Teol.* 27, 11.)

136 Briáreo, uno de los Hecatonquiros (cf. *supra,* n. 109), cuya raíz contiene, etimológicamente, la idea de fuerza, de vigor *(briarós* «fuerte») para los alegoristas, es, en la exégesis de Heráclito, un atributo de la providencia, su fuerza insuperable.

Este encadenamiento impío de Zeus, inevitablemente 12
censurado, ofrece una visión alegórica de los fenómenos
de la Naturaleza [137].

26

Hacen reproches también a Homero por la expulsión de Hefesto del cielo [138]; en primer lugar, porque el poeta nos lo presenta cojo, cercenando así la naturaleza divina, y, en segundo lugar, porque casi le pone en peligro de muerte.

Durante todo el día, dice, estuve rodando, y, al ponerse [el sol,
caí en Lemnos; me quedaba aún un poco de vida [139].

En estos versos homéricos se esconde un sentido filosófi- 3
co. En efecto, el poeta no nos presenta a un Hefesto 4
cojo para deleitar sin más a su auditorio [140] con imágenes
poéticas; aquí no se trata del hijo nacido, según el mito,
de Hera y Zeus: pues afirmar eso de los dioses sería real- 5
mente indecoroso. Lo que ocurre es que el fuego tiene 6
una doble esencia: la del éter, como hemos dicho ante-

---

137 Este mito de la «rebelión contra Zeus» ha tenido numerosas explicaciones en la Antigüedad. La mayoría de ellas relaciona la historia de Tetis y Briáreo con un fenómeno meteorológico: la amenaza que pesa sobre Zeus es el frío del invierno; la llegada de Briáreo, que la conjura, es el retorno del sol primaveral. Para Heráclito, la aventura mítica es una amenaza de disgregación sobre el mundo ya organizado.

138 Cf. PLAT., *Rep.* 378d-e.

139 *Il.* I 592 ss. En el canto XVIII se da una nueva versión de la caída de Hefesto, acogido en el seno del mar por Tetis y Eurínome.

140 Los críticos antiguos habían debido señalar que Hefesto era para Homero un personaje de comedia.

riormente, que ocupa la zona más elevada del espacio, y que no carece de ningún elemento para ser perfecto, y la del fuego que se encuentra a nuestra altura, a ras de tierra; es perecedera, y su llama, replegándose sobre sí mis-
7 ma, necesita ser reavivada a cada momento[141]. Por ello, Homero denomina siempre a la llama más activa Sol o Zeus, y llama Hefesto al fuego de la Tierra, siempre pro-
8 penso a encenderse y apagarse. De modo que, comparando nuestro fuego con el otro de arriba, que es absolutamente perfecto, se ha considerado con razón que era
9 cojo. Por otra parte, toda persona a quien le falta una pierna necesita de un bastón para reafirmar sus pasos:
10 de la misma manera, el fuego de la tierra no podría mantenerse por mucho tiempo sin echarle leña, por lo que,
11 simbólicamente, se le ha llamado «cojo». Aunque en otros pasajes Homero declara expresamente, y no de modo alegórico, que el fuego es Hefesto:

Y ensartando las entrañas en los pinchos de asar, las pu-
[sieron al fuego[142],

viniendo a decir, metafóricamente, que las vísceras son asadas por Hefesto.

12 Además, nos presenta a Hefesto arrojado de lo alto
13 del cielo. Se trata de un fenómeno natural: en un principio, cuando no era aún habitual el uso del fuego, unos hombres lograron extraer, de acuerdo con la época, destellos que provenían de las regiones celestes, con ayuda de instrumentos apropiados para tal fin, colocando dichos ins-
14 trumentos frente al sol en el momento del mediodía. A

[141] En este pasaje confunde Heráclito el fuego del éter con el del sol, quinta esencia de los peripatéticos.

[142] *Il.* II 426. Literalmente, «las pusieron a Hefesto». Hefesto es, pues, atributo del fuego.

mi entender, de ahí se origina la creencia de que Prometeo robó el fuego del cielo, ya que fueron la previsión[143] y la habilidad de los hombres las que idearon el propagar a la tierra el fuego de allá arriba.

No sin razón Homero denominó Lemnos al lugar que 15
primero recibió el fuego arrojado del cielo. En efecto, allí surgen espontáneamente las llamas de un fuego, como si éste saliera de la tierra. Y, en el pasaje que añade a 16
continuación, muestra claramente Homero que se trata del fuego visible:

me quedaba aún un poco de vida[144].

En efecto, se apaga y se marchita enseguida, si no tiene a alguien que se ocupe de mantenerlo.

27

Así se debe interpretar filosóficamente el mito de Hefesto:

Por el momento, dejo la teoría filosófica de Crates[145] 2
por inverosímil. Ésta es la siguiente: Zeus acometió la empresa de medir el universo con la ayuda de dos antorchas, dotadas ambas de la misma velocidad: Hefesto y Helio. Queriendo determinar así las dimensiones del mundo, lanzó al primero desde lo alto, desde el lugar llamado el «umbral del Olimpo», y a Helio le dejó caer para que

[143] Juego de palabras con Prometeo-*promētheia* («previsión»).

[144] *Il.* I 593.

[145] Filólogo, comentarista de Homero, que cultivó la interpretación alegórica. Es la figura más importante entre los bibliotecarios de Pérgamo (siglo II). La *Suda* le denomina filósofo estoico.

recorriera el espacio desde el Levante hasta el Poniente.
3 Uno y otro emplearon el mismo tiempo en este cometido
ya que

al mismo tiempo en que se ponía el sol, cayó Hefesto en [Lemnos[146].

4 Sea lo que fuere, ya se trate de la medición del uni-
verso por Zeus, o, lo que es más veraz, de un relato ale-
górico sobre la entrega del fuego a los hombres, nada im-
pío se dice en Homero a propósito de Hefesto.

28

En el segundo canto, cuando los griegos vuelven a rea-
nudar la marcha, no se presenta ante Odiseo, que estaba
sin saber qué partido tomar, ningún otro atributo sino
la divina sabiduría, a quien Homero llama Atenea.
2 En cuanto a Iris, la mensajera y enviada de Zeus, sim-
boliza el lenguaje «que habla», de la misma manera que
3 Hermes es el lenguaje «que interpreta»[147]. Los dos son
emisarios de los dioses, y sus nombres no designan sino
la facultad de expresar el pensamiento por medio de la
palabra.
4 Afrodita, en cambio, arroja a Helena en los libertinos
5 brazos de Alejandro de manera indigna. Quienes así pien-
san, ignoran que Homero designa con este vocablo el des-
varío de los arrebatos amorosos[148], el cual actúa de in-

---

[146] *Il.* I 592. Según la leyenda, la antorcha habría caído en Delfos, *omphalós* (ombligo, centro) de la tierra.

[147] Esta tesis tiene un fundamento etimológico: Íris viene de *eíro* «decir»; Hermes, de *hermēneúo* «interpretar» (cf. *infra,* n. 329).

[148] En la exégesis alegórica, Afrodita representa: la pasión amorosa; la irracionalidad de los combatientes bárbaros; la naturaleza misma,

termediario y esclavo de los deseos de la juventud. Este 6
desvarío ha encontrado el lugar que le corresponde: se ins-
talará en el pescante del carro de Helena y, desde allí,
provocará el deseo de ambos amantes con diversos encan-
tamientos, en un momento en que todavía Alejandro está
enamorado, pero Helena ya comienza a arrepentirse[149].
En efecto, Helena, que se oponía en un principio, cede 7
al fin, impulsada por dos sentimientos contradictorios: el
amor por Alejandro y la vergüenza que siente ante el re-
cuerdo de Menelao.

29

En cuanto a Hebe, quien, al principio[150], sirve a los
comensales en los banquetes, ¿qué podría representar sino
la juventud que se da permanentemente en la alegría?[151].
Pues en el cielo no existe vejez alguna; la naturaleza divi- 2
na no participa de esta enfermedad, la peor de la vida.
El requisito imprescindible, por decirlo así, para toda ale- 3
gría verdadera, es que todos los que están reunidos para
participar del goce, se hallen en la plenitud de la vida.
Respecto a Éride, Homero ha alegorizado sin usar un 4
lenguaje críptico que requiera finas interpretaciones; por
el contrario, en lo referente a esta diosa, se explica con
toda claridad:

---

que impulsa a todas las especies a reproducirse, y, finalmente; el alma, principio de la vida individual o cósmica.

[149] Cf. *Od.* IV 260: «ya el corazón me impulsaba a volver a mi hogar».

[150] Debe de tratarse, sin duda, del principio del canto IV de la *Ilíada.*

[151] Etimológicamente, Hebe *(hḗbe)* es «juventud».

la cual, pequeña en un principio, se yergue después,
y toca el cielo con su cabeza, mientras que, con sus pies,
marcha sobre la tierra[152].

5 En estos versos, Éride no está descrita bajo la forma de una diosa absolutamente portentosa, que sufre en el tamaño de su cuerpo inverosímiles transformaciones: que unas veces, echada en tierra, es muy pequeña y otras, en cambio, desplegada por completo, alcanza el tamaño ilimi-
6 tado del éter; sino que ha querido representar, mediante esta alegoría, el fenómeno que tiene lugar siempre entre
7 los que disputan: el altercado[153] se origina a partir de un motivo insignificante, pero, una vez nacido, crece hasta convertirse en un mal de gran tamaño.

30

Hasta aquí, quizá, el tono era muy mesurado. Pero los que pretenden calumniar a Homero hacen, estúpidamente, un verdadero drama porque el poeta presenta en el canto quinto a los dioses recibiendo heridas: primero
2 a Afrodita lastimada por Diomedes, después a Ares. Añaden a esto todas las historias que refiere Dione, a modo de consuelo, sobre los infortunios que, ya con anteriori-
3 dad, sufrieron los dioses[154]. De cada uno de estos hechos,

152 *Il.* IV 442 ss.

153 Etimológicamente, Éride es la «discordia», «disputa». Viene de *éris.*

154 Para consolar a su hija Afrodita, herida por Diomedes, Dione le refiere *(Il.* V 381) la historia de Ares maltratado por los gigantes Alóadas; las heridas de Hera y, también, las de Hades, infligidas por Heracles.

nosotros, por partes, explicaremos la razón, una razón que no se sale nunca fuera del ámbito de la filosofía.

Diomedes, que tenía por aliada a Atenea, es decir, la 4
sabiduría, hiere a Afrodita, la sinrazón, que no es, ¡por Zeus!, ninguna divinidad, sino tan sólo la irracionalidad de los combatientes bárbaros. Diomedes, como había ad- 5
quirido todo tipo de conocimientos sobre la guerra, tanto en Tebas como en Ilión, haciendo gala discretamente, durante diez años, de su buen pelear, pone en fuga a los bárbaros con toda facilidad; y éstos, que poseen poca 6
perspicacia y están poco dotados para el razonamiento, se dejan perseguir por Diomedes como

ovejas en el establo de un hombre opulento[155].

Fueron muertos muchos hombres: con esta matanza, 7
Homero muestra alegóricamente la sinrazón[156] de los bárbaros herida por Diomedes.

31

De la misma manera, Ares no es otra cosa que la guerra; su nombre proviene de *arḗ,* que significa «daño»[157].

155 *Ibid.,* IV 433.

156 Es posible que Heráclito relacione, etimológicamente, el primer elemento del nombre de la diosa *Aphrodíta* con *aphrosýnē, áphrōn* (la «insensatez»). PLATÓN *(Crát.* 406d) conviene con Hesíodo en que esta divinidad es denominada así por haber nacido de la «espuma» *(aphrós).*

157 Además de otros autores que dan otras etimologías, Platón (*Crát.* 407d) hace derivar la palabra de *árrēn* («masculino, varonil»), pero también puede conformarse a lo rígido e inflexible *(árraton* «irrompible»), muy adecuado para denominar *Árēs* a un dios guerrero por antonomasia.

2 Este hecho nos resulta evidente porque Homero le denomina

loco, nacido para el mal, voluble[158].

Los epítetos que utiliza Homero convienen más a la guerra
3 que a una divinidad. En efecto, todos los hombres que combaten están llenos de furor, hirviendo de entusiasmo
4 ante la perspectiva de una matanza recíproca. El adjetivo *alloprósallos*[159] lo explica Homero con más detalle en otro pasaje:

Enialio[160] *es igual para todos, y, a quien ha matado, le*
[causa la muerte[161].

5 La balanza de Némesis, en la guerra, se inclina en uno y otro sentido, y, con frecuencia, el vencido se encuentra súbitamente como vencedor, sin que ninguna escaramuza provoque esta nueva situación. De modo que, como las alternativas que se dan en las batallas pueden oscilar de manera imprevisible, con razón dice Homero: «mal versátil», refiriéndose a la guerra.
6 Ares fue herido por Diomedes, no en ninguna otra parte, sino

en la cavidad de la ijada[162];

7 muy verosímilmente, Diomedes, introduciéndose de manera furtiva en la línea de batalla de los enemigos, en un vacío que no estaba por entero guarnecido, puso en fuga a los bárbaros con toda facilidad.

[158] *Il.* V 831.
[159] «Veleidoso».
[160] Advocación del dios Ares, conocida ya de Homero.
[161] *Il.* XVIII 309.
[162] *Ibid.*, V 857.

Homero llama a Ares «de bronce», refiriéndose con 8
ello a las armaduras de los combatientes. Era raro, en efecto, el hierro en aquellos tiempos antiguos; y se protegían exclusivamente con bronce. Por ello dice Homero: 9

Cegaba los ojos el resplandor del bronce
de los refulgentes cascos, y de las corazas
recientemente bruñidas[163].

Ares, habiendo sido herido, lanza un grito 10

como gritarían nueve o diez mil hombres[164].

Esto demuestra que fueron muchos los enemigos puestos en fuga. Ya que un solo dios no hubiera sido capaz de emitir un grifo de esa naturaleza; sin duda debió de hacerlo, pienso, la innumerable armada de los bárbaros que huían en desbandada[165].

Así, hemos demostrado, con pruebas evidentes, y pun- 11
to por punto, que no es Ares quien fue herido por Diomedes, sino que se trata de la guerra misma.

32

Hacemos un paréntesis en las alegorías que preceden, aludiendo a unos versos que, por otra parte, prestan a dichas alegorías una confirmación aún más inteligente. El pasaje es como sigue:

[163] *Ibid.*, XIII 340-342.
[164] *Ibid.*, V 860.
[165] Ares, a quien han identificado los comentaristas antiguos con la guerra, con las matanzas: dios de la locura, del furor desencadenado (cf. F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pág. 297), representa, en este canto V, la demente violencia de los bárbaros, en lucha con la sabiduría griega.

Sufrió Ares, cuando Otro y el fornido Efialtes, hijos de [Aloeo,
le amarraron con fuertes cadenas[166].

2 Estos jóvenes, nobles y valerosos, no veían a su alre-
dedor más que una existencia repleta de confusión y de
3 guerra; ninguna tregua había que proporcionara el menor
alivio a los que padecían toda suerte de penalidades; se
armaron, pues, y partieron en campaña, deseando acabar
4 con esa odiosa situación que imperaba por doquier. Du-
rante trece meses, la casa de estos jóvenes fue un reman-
so de paz y estabilidad: reinaba la tranquilidad y la con-
5 cordia; pero llegó de improviso una madrastra, y una
plaga de altercados irrumpió en la casa, echando por tie-
rra el buen orden que imperaba antes; y, por segunda
vez, reapareció idéntica confusión que la precedente. Y
se creyó que Ares, es decir, la guerra, había sido liberado
de su prisión[167].

166 *Il.* V 385 ss. Los Alóadas apresaron a Ares y lo tuvieron encerrado en una vasija de bronce por espacio de trece meses *(ibid.,* V 385-391, y *schol.* 385). Consiguió libertarlo Hermes.

167 Según la exégesis moral de EUSTACIO DE TESALÓNICA (560, 8 ss.), y de los escolios (*Venetus B* a *Il.* V 385), Ares representa el *thymós,* y su encarcelamiento por Oto y Efialtes simboliza las luchas interiores libradas contra los arrebatos del *thymós* por los buenos principios que la educación desarrolla en el hombre y, gracias a los cuales, se domina la cólera y sus pasiones. Pero, a veces, la razón (Hermes), da rienda suelta al *thymós,* cuyos vigorosos impulsos se convierten en auxiliares de la razón: Hermes libera a Ares, avisado, según el mito, por Eribea, madrastra —bellísima, al decir de Homero— de los Alóadas. (Cf. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère...,* págs. 300-301.)

33

No debe creerse que Heracles destacó entre los hombres de su tiempo por la fuerza física desbordante de la que estaba dotado: más bien hay que considerarlo como un personaje prudente, iniciado en los misterios de la ciencia celeste, y que iluminó la filosofía, que se hallaba como sumergida en una densa niebla, —opinión esta en la que coinciden los más reputados estoicos—[168].

Sobre los trabajos de Heracles que son posteriores a 2
la tradición homérica, ¿para qué extendernos más allá de
lo razonable?[169]. El jabalí que capturó representa la in- 3
temperancia que anida entre los mortales, y el león, la
tendencia que nos lleva instintivamente hacia lo que no
está permitido. En el mismo orden de cosas, Heracles pa- 4
sa por haber encadenado al soberbio toro, pero el verda-
dero significado de esta hazaña es el haber sometido los
impulsos irracionales del corazón. El héroe expulsó de su 5
vida la cobardía, es decir, la cierva de Cerinia.

No puede llamarse con propiedad trabajo el que reali- 6
zó cuando hizo desaparecer el enorme montón de estiér-
col[170], o sea, la sensación de desagrado en que está in-
mersa la Humanidad. Los pájaros que dispersó simbolizan 7
las esperanzas, traídas y llevadas por el viento, esperanzas

168 Además de este Heracles, de quien afirman que es un verdadero filósofo, los estoicos conocían un Heracles cósmico; utilizaban, en efecto, su nombre, para designar la naturaleza bajo su aspecto «fuerza, potencia». (CORN., *Teol.* 13.)

169 De entre los doce trabajos del canon, Heráclito evoca —con una significación moral— solamente ocho.

170 No puede llamarse propiamente «trabajo» en sentido de lucha *(âthlos* dice el texto), ya que consiste en una «purificación» (se refiere a la limpieza de los establos de Augias).

8 que alimentan nuestras vidas. También acabó con la arrogancia de múltiples cabezas, de las cuales, cuando una es amputada, brota otra en su lugar, como un hidra, abra-
9 sándola con el fuego de sus consejos. El mismo Cérbero, el de las tres cabezas, al que Heracles sacó a la luz del sol, simbolizaría, con toda seguridad, la filosofía que consta de tres partes, llamadas la lógica, la física y la ética.
10 Éstas nacen, como si dijéramos, de un solo tronco y se ramifican en tres cabezas distintas[171].

34

Han sido explicados brevemente, como ya dije, los tra-
2 bajos que son posteriores a los poemas. Homero nos presenta a Hera herida por Heracles, queriendo con ello hacernos un símil de lo siguiente: Heracles fue el primero que, usando de la divina inteligencia, disipó el aire turbio, el cual, a modo de sombra, empaña el juicio de cada persona; y, con sus muchas amonestaciones, cubrió de heridas la ignorancia de cada uno de los hombres.
3 Por esta causa, el héroe dispara las flechas de su arco desde la tierra hacia el cielo, ya que todo filósofo, encerrado en un cuerpo mortal y terrestre, envía su alma, co-
4 mo una flecha alada, a las regiones celestes. Homero añade inteligentemente:

hiriéndola con una flecha de tres puntas[172],

[171] Platón conoce bien las correspondencias entre vicios humanos y especies animales *(Tim.* 91d-92; *Rep.* 620a-c).

[172] *Il.* V 393.

queriendo designar, de modo conciso, con esta «flecha de tres puntas», las tres ramas de la filosofía[173].

Después de Hera[174], hirió Heracles también a Hades 5
con sus flechas. No hay zona, en efecto, infranqueable para la filosofía; después del cielo, se dedica a investigar la naturaleza de la parte inferior del universo, para estar iniciada también en los fenómenos de los infiernos. La 6
flecha de la sabiduría, lanzada certeramente, ha sido, pues, capaz de desvelar con su claridad al Hades sin luz, al que no tienen acceso los humanos.

De manera que las manos de Heracles están limpias 7
de cualquier crimen contra el Olimpo. Este héroe, conver- 8
tido alegóricamente en el artífice de toda sabiduría, ha posibilitado a sus sucesores el ir extrayendo de forma gradual todos los hallazgos filosóficos de los que él fue autor.

35

Piensan algunos que tampoco para Homero es Dioniso ninguna divinidad, puesto que es perseguido por Licurgo, y parece que se salva muy a duras penas, gracias a la ayuda de Tetis. Se trata de una alegoría, la de la cosecha 2
del vino entre los agricultores. El pasaje es el siguiente:

[173] Esta flecha de tres puntas que hiere a Hera simbolizaría lo mismo que el perro de tres cabezas traído del Hades. En la exégesis física, Hera y Hades —ambos— representan el aire. Y en la exégesis moral, dicho aire, oscuro, designa las brumas de la ignorancia que la filosofía disipa.

[174] En este pasaje me aparto de la edición de Buffière, y sigo, por parecerme más convincente, la versión de los escolios que aparece en el aparato crítico *(metà dè Hḗran).*

Una vez persiguió, en los sagrados montes de Nisa, a las nodrizas del enloquecido Dioniso; ellas, todas, arrojaron a tierra los tirsos, hostigadas por los golpes de la aguijada del homicida Licurgo; Dioniso, aterrorizado, se sumergió en una ola del mar, y Tetis lo acogió, lleno de temor, en su regazo[175].

3 En realidad, bajo el nombre de Dioniso, es al vino a
quien llama enloquecido, ya que los que beben más de
lo debido desvarían; del mismo modo, llegado el caso, lla-
ma al miedo «verde»[176] y, a la guerra, «amarga como la
resina»[177], ya que los efectos que se derivan de ellos los
atribuye Homero a las causas que los originan.
4 Licurgo, dueño de un terreno plantado de buenas vi-
ñas, a finales del verano, cuando tiene lugar la recolec-
ción de los frutos de Dioniso, marchó a la muy fértil
Nisa[178]. Se debe considerar que las nodrizas son las cepas
5 de la viña. Después, cuando todavía se están cosechando
los racimos de uva, afirma el poeta: «Dioniso, aterroriza-
do». Es que el miedo suele alterar la mente, y los raci-
mos de uva, cuando se los estruja, sufren también una
6 alteración y se transforman en vino. Es costumbre en la
mayoría de los países, para conservar el vino, mezclarlo
7 con agua de mar. Por ello, Dioniso

se sumergió en una ola del mar, y Tetis lo acogió en su [regazo[179].

Aquí se alude a la última operación después de prensar la uva: el agua del mar es quien recibe en último lu-

175 *Il.* VI 132-137.
176 Cf. *ibid.*, VII 479; VIII 77; XVII 67.
177 Cf. *ibid.*, X 8.
178 Nombre de diversas montañas donde Dioniso era honrado.
179 *Il.* VI 136.

gar el vino. «Lleno de temor» simboliza el borboteo del 8
vino dulce, al principio, cuando está recién prensado, y
el hervor que transforma su naturaleza. A esta especie de
estremecimiento es a lo que Homero denomina «temor».
De modo que Homero no sólo es capaz de filosofar por 9
medio de alegorías, sino también de hacer consideraciones
sobre agricultura[180].

36

Hace también Homero una especulación física, cuando Zeus, después de reunir a todos los dioses, comienza a proferir grandes amenazas:

en la más alta de las muchas cumbres del Olimpo[181].

Zeus comparece en primer lugar, ya que, como demos- 2
tramos[182], el elemento etéreo ocupa la región más alta. 3
El dios ha colgado del éter una cadena de oro, que man-
tiene unido el éter a todo el universo. Los filósofos ex-

180 El mito describe las diferentes fases de la vendimia y de la vinificación: 1) se cortan los racimos de uva; como son las nodrizas de Dioniso (el dios simboliza el vino mismo), al cortarlos, se hace violencia a las nodrizas; 2) se exprime el jugo de la uva, que sufre una *alteración*, convirtiéndose en vino (simboliza el miedo de Dioniso, ya que el vino trastorna, *altera* los espíritus); 3) el vino necesita, para conservarse, ser mezclado con un poco de agua de mar (es Dioniso recibido por Tetis); 4) el borboteo del vino dulce, una vez prensado, y su fermentación representan el espanto que sacude a Dioniso, estremecimiento que le impulsa a sumergirse en el mar.
181 *Il.* VIII 3.
182 Cf. cap. 23, 5 ss.

pertos en estos temas consideran, en efecto, que el curso de los astros forma una estela de fuego[183].

4 Homero nos ha descrito, con un solo verso, la forma esférica del mundo:

tan profundo por debajo del Hades, como distante está
[el cielo de la tierra[184].

5 Completamente en medio del universo, como una especie de hogar, y ocupando el centro, se asienta sólida, fir-
6 me, toda la tierra[185]. Formando un círculo por encima de ella, el cielo, girando en sus revoluciones sin fin, reali-

[183] Heráclito identifica la cadena de oro que une el éter al universo con la revolución de los astros, verdadera estela de oro y fuego. Lo mismo piensan los estoicos (cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 145). Pero los exégetas antiguos consideran que lo que verdaderamente enlaza al cosmos es el eje de las esferas, que determina su movimiento y regula la rapidez de su marcha.

[184] *Il.* VIII 16. Según el escolio del *Venetus A* a este pasaje, Homero establece que el mundo es una esfera, asignando a la tierra el lugar de centro. Una esfera, es decir, una figura, cuyos puntos de su superficie están todos a igual distancia del centro. Por tanto, la tierra, rodeada por el río Océano, está a igual distancia del cielo que del Tártaro: el cielo designaría el contorno del hemisferio superior, y el Tártaro, que le es simétrico, el del hemisferio inferior. El Hades sería como el reverso de la tierra, o mejor, estaría situado en el espesor del suelo. La interpretación de la escuela de Crates de Malos, como la de Heráclito, es que la tierra es una pequeña esfera en el centro de la esfera grande del mundo.

[185] Diógenes de Apolonia afirmaba que la tierra esférica está firmemente apoyada, *ēreisménēn,* en el centro, habiendo recibido su disposición según el circuito de lo caliente y la congelación por el frío, es decir, en definitiva, del aire (DIÓG. LAERC., IX 57, en DIELS-KRANZ, *Fr. Vors.,* 1954[7], vol. II, págs. 52, 6.) ARISTÓFANES (*Nubes* 264) evoca, ridiculizándolas, las teorías del tipo de las de Diógenes y de Anaxímenes, de que la tierra está suspendida en el aire (Cf. J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* trad. esp., Barcelona, 1983, pág. 212.)

za su incesante recorrido desde la salida del sol hasta su ocaso, arrastrando consigo a la esfera de las estrellas fijas. 7
Todas las líneas rectas que son trazadas desde la capa exterior más alta hacia el centro, y las otras, las que son trazadas en sentido contrario, son iguales entre sí. Por es- 8
ta razón, Homero, con una visión geométrica, ha descrito la forma esférica del universo al afirmar:

tan profundo por debajo del Hades, como distante está
[el cielo de la tierra[186].

37

Algunos son tan necios que censuran a Homero, a propósito de las Súplicas[187], por haber ultrajado a las hijas de Zeus, dotándolas de un aspecto feo y deforme:

Pues las Súplicas son hijas del gran Zeus,
y, cojas, arrugadas y bizcas de ambos ojos ...[188].

Lo que queda plasmado en estos versos es la actitud 2
de los suplicantes. Pues la conciencia del pecado surge muy lentamente en el hombre que lo ha cometido, y a los suplicantes les cuesta trabajo acercarse a aquellos a quienes imploran, midiendo, literalmente, el alcance de la vergüenza que les inspira la falta cometida. Su mirada no está exenta de temor, sino que giran los ojos y los vuelven hacia atrás. Y, sobre todo, la disposición anímica de 3

[186] Cf. *supra,* n. 184.

[187] Esta alegoría moral de las Súplicas forma parte del discurso dirigido por Fénix a Aquiles, exhortándole a aplacar su despiadado ánimo, y a deponer su cólera contra Agamenón, ya arrepentido.

[188] *Il.* IX 502-503.

estos suplicantes no tiñe sus mejillas con el rojo de la ale-
gría; por el contrario, pálida y sombría, suscita la compa-
sión al primer golpe de vista.
4 Por lo cual, con razón nos describe Homero, no a las
hijas de Zeus, sino a los suplicantes «cojos, arrugados y
bizcos de ambos ojos»; por el contrario, a la Falta come-
tida la presenta como «fuerte y de pies ágiles» [189]. Fuerte
5 es, en efecto, su ciega locura. Y, llena de un impulso in-
sensato, como un corredor, se lanza [190] a todo tipo de in-
6 justicias. Homero es, pues, como un pintor de pasiones
humanas que utiliza alegóricamente nombres de divinida-
des para explicar estos fenómenos.

38

Yo, por mi parte, creo que el muro griego, que levan-
taron oportunamente para su propia seguridad, no fue de-
2 rribado por Posidón, que era aliado suyo [191]; sino que, al
producirse una lluvia copiosísima, y desbordarse los ríos
del monte Ida, ocurrió que el muro se derrumbó; por lo
cual, consideraron este suceso como obra de Posidón, el
que tiene a su cargo el elemento líquido.

---

189 *Ibid.*, IX 505. Es decir, Ate. De los varios atributos que esta personificación puede encarnar (ceguera moral que lleva al hombre a rebasar sus propios límites, castigo de los dioses y desgracia que acarrea dicho castigo), Heráclito prefiere la acepción de «la Falta cometida».

190 Me aparto aquí del texto básico de Buffière, y escojo la variante *híetai* que aparece en los escolios y en el manuscrito *a* (cf. aparato crítico).

191 Se trata del gran muro construido por los aqueos para proteger sus naves. Había sido erigido sin el consentimiento de los inmortales, y, después de la toma de Troya y la partida de los griegos, sería derribado por Apolo y Posidón (*Il.* XII 4 ss.).

Es verosímil que esta construcción se viniera abajo de- 3
bido a las sacudidas de los temblores de tierra. Parece que
a Posidón, el que agita el suelo y hace estremecer la tie-
rra, se le ha designado como el artífice de tales calami-
dades. Así dice el poeta: 4

Iba al frente el que sacude la tierra, con el tridente en la mano; lanzaba a las olas los cimientos de troncos y piedras, que, con tanta fatiga, habían colocado los aqueos [192],

Había provocado un temblor de tierra que removía desde
sus profundidades los cimientos del muro.
Me parece, examinando el pasaje minuciosamente, que 5
lo que se refiere al tridente no carece de significado: el
tridente con el que hace levantar las piedras del muro.
Existen, en efecto, unos fenómenos que, por los efectos 6
que producen, son distintos de los seísmos corrientes, aun-
que de ellos afirman los físicos que son enteramente igua-
les a los demás; para caracterizarlos, les aplican nombres
específicos, llamándolos *brasmatías* [193], *casmatías* [194] y *kli-
matías* [195]. Por ello, sin duda, el poeta ha provisto de un 7
arma de tres dientes al dios autor de los seísmos [196]. Cier-
tamente, al hacer Posidón un ligero movimiento, «tembla-

---

192 *Ibid.*, XII 27-29.

193 «sacudida vertical», de *brásma* «borboteo» («agitación, choque»).

194 «grieta», de *chásma* «temblor de tierra con formación de simas».

195 «sacudida oblicua u horizontal», de *klíma* «inclinación, pendiente, declive».

196 Los tres dientes del tridente simbolizan las tres especies de seísmos. POSIDONIO, a quien se debe dicha clasificación, en *Física* VII añade (cf. DIÓG. LAERC., VII 154) una cuarta especie de seísmo: los *seismatías.* ARISTÓTELES no habla más que de sacudidas verticales y horizontales (*Meteorolog.* 368b).

ban los altos montes y las selvas»[197]: Homero se ha referido claramente en ese pasaje a las características de los seísmos.

39

Consideran, también, como un episodio completamente ridículo, y que provoca la risa, el sueño inoportuno de Zeus en el Ida, y ese lecho extendido en plena montaña, como para las bestias; lecho en el cual Zeus se hizo esclavo de los dos requerimientos más irracionales, el amor
2 y el sueño[198]. Yo, personalmente, pienso que todo esto es una alegoría acerca de la estación de la primavera[199], en la cual brotan de la tierra todas las plantas y verduras tiernas, cuando ya los hielos del invierno se van derritiendo pausadamente[200].

3 Homero nos presenta a Hera, es decir, al aire, sombrío y abatido aún, al salir del invierno. Por ello, verosí-
4 milmente, pienso, «su corazón es aborrecible». Mas, poco tiempo después, desprendiéndose de esta nube de pesadumbre,

limpió toda posible imperfección, y se ungió con un aceite espeso, divino, agradable, que había sido perfumado para [ella[201].

[197] *Il.* XIII 18.

[198] Éste es uno de los mitos homéricos más vivamente atacados por PLATÓN (*Rep.* 390b-c).

[199] Heráclito interpreta los amores de Zeus y de Hera sobre el monte Ida como la unión del éter y el aire, pero, sobre todo, hace hincapié en los resultados de esta unión: la eclosión de la primavera.

[200] En este pasaje me aparto del texto y acepto la lectura de los escolios que figura en el aparato crítico *(lyoménou).*

[201] *Il.* XIV 171 ss.

Es la estación brillante y vivificadora, con el aroma 5
de las flores, lo que Homero quiere representar por medio de este ungüento, cuando Hera se unge de aceite. Añade 6
el poeta que la diosa formó los rizos «hermosos, divinos, que colgaban de su cabeza inmortal»[202], queriendo aludir veladamente al crecimiento de las plantas: todo árbol está provisto, en efecto, de una cabellera, y, de sus ramas, cuelgan las hojas como si fueran cabellos. Ciñe con el 7
cinturón bordado el regazo de la primavera, «en donde se asientan la amistad, el deseo, y las charlas amorosas»[203]: ya que ésta es la estación del año que mayor y 8
más agradable número de placeres nos depara: pues ni pa- 9
decemos las inclemencias de un excesivo frío, ni tenemos que soportar tampoco un calor agobiante; sino que, término medio y compendio de una estación y otra, la primavera otorga a nuestros cuerpos la benignidad de su clima.

A este aire, un poco más adelante, Homero lo hace 10
unirse al éter. Por esa razón, Zeus ocupa la cima más 11
elevada de la montaña, en la que «a través del aire se llega al éter». En ese lugar se mezcla y se funde el aire con el éter. De manera manifiesta lo expresa Homero con 12
estas palabras:

dijo el Cronida, y tomó en sus brazos a su esposa[204].

El éter, rodeándolo, abraza al aire, que está debajo.

Homero ha mostrado el fruto de la conjunción y mez- 13
cla de ambos elementos: la estación de la primavera[205]:

[202] *Ibid.*, XIV 177.

[203] *Ibid.*, XIV 216.

[204] *Ibid.*, XIV 346.

[205] Hera-aire recibe de Zeus-éter los gérmenes de fecundidad y los transmite a la tierra.

Debajo de ellos, la divina tierra producía hierba tierna,
loto cubierto de rocío, azafrán, y jacinto espeso y mullido,
que los mantenía en alto, separados del suelo[206].

14 Estos son los ornamentos propios de la recién nacida pri-
mavera, cuando la tierra, baldía y cerrada, como conse-
cuencia de las heladas del invierno, da a luz los frutos
15 que guardaba en su interior. Para ratificar esto, llama al
loto «cubierto de rocío», haciendo precisamente de esta
humedad del rocío la característica más patente de la es-
tación de la primavera.

Se cubrieron con una hermosa nube dorada,
de la cual caían brillantes gotas de rocío[207].

16 ¿Quién ignora que, en invierno, las nubes, amontona-
das y densas, sin intersticios, adoptan un tinte negruzco,
y que el cielo se oscurece tristemente, acompañado de una
turbia neblina? Pero, cuando el aire dispersa las nubes,
éstas, ligeras, son traspasadas con suavidad y acariciadas
por los rayos del sol, y brillan con unos destellos como
17 si fueran de oro. Esta es la nube que, en la cima del Ida,
ha sujetado Homero como con clavos, creando para nos-
otros la primavera[208].

---

206 *Il.* XIV 347-349.

207 *Ibid.*, XIV 350 ss.

208 Homero está descrito como un demiurgo que organiza el universo y las estaciones: aquí crea la primavera sujetando esta nube dorada en el cielo del Ida, como si clavara un decorado.

40

Pero, a continuación, sus audaces detractores le censuran las cadenas de Hera[209]; consideran que en dicho pasaje hay motivos sobrados para su impío ensañamiento contra Homero:

¿Acaso no te acuerdas de cuando estuviste colgada en lo alto, y puse dos yunques en tus pies, y sujeté tus manos con una cadena de oro, imposible de romper? Te hallabas suspendida en medio del éter y de las nubes[210].

Les ha pasado inadvertido que, en estos versos, está 2
expuesta teológicamente la génesis del Universo, y que es
el orden que ocupan los cuatro elementos, citados una y
otra vez, lo que está reflejado en estos versos, como ya
mencioné[211]: en primer lugar, el éter; después, el aire, y, 3
a continuación, el agua y la tierra, elementos que son los
engendradores últimos de todas las cosas: mezclándose en-
tre sí, estos elementos dan vida a los seres animados y
son, al mismo tiempo, origen de los seres inanimados[212]. 4
Zeus, es decir, el primero, mantiene el aire colgado de 5
él, y los dos yunques fijados a las extremidades del aire
son el agua y la tierra. Y se encontrará que esto es así, 6
si se quiere examinar escrupulosamente la verdad en ca-
da expresión de Homero:

---

209 Para PLATÓN (*Rep.* 378d-e), es escandaloso este pasaje; y estas, según él, «teomaquias inventadas por Homero», no se deben admitir en la ciudad, tanto si tienen intención alegórica, como si no la tienen.

210 *Il.* XV 18-21.

211 Cf. *supra*, cap. 23, 2.

212 Este punto será desarrollado con mayor amplitud, *infra*, con el mito de Proteo (caps. 64-67).

¿Acaso no te acuerdas de cuando estuvieste colgada en
[lo alto?

7 Nos dicen estos versos que Hera estaba suspendida en lo más alto del espacio, en las regiones celestes.

8 *Sujeté tus manos con una cadena de oro, imposible de*
[romper.

9 ¿Qué nuevo enigma es éste, el de un castigo que resulta halagador? ¿Cómo Zeus, irritado, sanciona con tan preciadas cadenas a la que tiene que sufrir el castigo, ideando una cadena de oro, en vez de una de hierro, más
10 fuerte? Pero parece que la zona donde se juntan el éter y el aire se asemeja sobremanera al oro en cuanto a su
11 color[213]. Muy verosímilmente, al lugar en el que se unen ambos elementos —uno que termina, el éter, y otro que comienza tras él, el aire—, Homero lo ha considerado como una cadena de oro.
12 Añade el poeta:

Te hallabas suspendida en medio del éter y de las nubes,

13 fijando el lugar que ocupan las nubes por debajo del aire. De las extremidades del aire, que reciben el nombre de «pies», colgó unas masas compactas, la tierra y el agua:

y puse dos yunques en tus pies[214].

213 Según el escolio *Venetus B* a *Il.* V 722, el yugo del carro de Hera, que es de oro, representa este aire luminoso en su unión con el éter.

214 La exégesis alegórica del mito de Hera con los dos yunques es, probablemente, muy antigua: quizá se remonte a mediados del siglo VI. Aquí se compara la tierra a un yunque: los más antiguos filósofos presocráticos, especialmente Anaxímenes, conciben a la tierra de forma trapezoidal, parecida al yunque de los antiguos.

¿Cómo hubiera podido decir, refiriéndose a la cadena, 14
«imposible de romper», dándose la circunstancia de que Hera fue librada enseguida de ella, si uno debe fiarse de la leyenda? Pero, como la armonía de todas las partes del universo se mantiene sólidamente afianzada gracias a unas ataduras indestructibles, y es difícil que se produzca una mutación del cosmos al estado contrario, por esa razón llamó Homero con toda propiedad «imposible de romper» a lo que no podría jamás separarse.

41

A estos cuatro elementos se refiere claramente Hera un poco más adelante, en los juramentos que profiere:

Sean testigos la tierra, el vasto y alto cielo, y el agua de la Éstige, de subterránea corriente[215].

En las tres invocaciones de su juramento, Hera nom- 2
bra a los seres que son de su misma especie, de su misma familia: el agua y la tierra, y, por encima, el cielo, es decir, el éter[216]; el cuarto elemento es la persona que pronuncia el juramento.

Abundando en el tema, y queriendo presentar con be- 3
llas imágenes, alegóricamente, estos elementos, Homero los menciona un poco más adelante, cuando Posidón dirige estas palabras a Iris:

215 *Il.* XV 36 ss.

216 Según PLATÓN (*Fed.* 109b), éter y cielo son sinónimos en opinión de la mayoría.

4 *A mí me tocó en suerte el habitar por siempre el blan-*
quecino y agitado mar; Hades obtuvo las sombrías tinie-
blas, y a Zeus le correspondió el vasto cielo, entre el éter
y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de to-
dos[217].

5 No se trata, por Zeus, del sorteo que el mito sitúa
en Sición, ni de un reparto entre hermanos tan anómalo
que pusiera al cielo en paralelismo con el mar y el Tár-
taro. Toda esta historia es una alegoría sobre los cuatro
elementos primitivos.
6 Homero llama Crono al tiempo, cambiando una so-
la letra[218]. El tiempo es, en efecto, padre de todas las co-
sas, y es absolutamente imposible que los seres cobren vi-
da sin el concurso del tiempo: por ello es la raíz de los
7 cuatro elementos. Como madre, Homero les asigna a Rea,
puesto que todo es gobernado por una especie de flujo
y movimiento permanente[219].
8 El poeta señala como hijos del tiempo y del flujo a
la tierra y al agua, al éter y al aire que le acompaña. A
9 la sustancia ígnea, le asigna el cielo como morada; adju-
dica a Posidón la sustancia húmeda; a Hades, el tercero,
10 lo describe como el aire tenebroso[220], y nos muestra a la

217 *Il.* XV 190-193.

218 En griego, el «tiempo» es *chrónos*.

219 Heráclito pone el nombre de Rea en relación etimológica con *rheîn* «fluir», «correr». Los seguidores de Heráclito de Éfeso señalaban ya que Rea y Crono son dos nombres que expresan la acción de «fluir»; relacionaban a Rea con *rheîn* «correr, manar», y a Crono con *krounós* «fuente». (Cf. PLAT., *Crát.* 402b-c.) Se sabe que los estoicos habían retomado en gran parte la física de Heráclito.

220 En el «Reparto del mundo», Hades representa el aire; pero, en la hierogamia de Zeus y Hera sobre el monte Ida, era Hera quien representaba el aire. El nombre de Hades dado al aire, en este reparto del mundo, señala el carácter tenebroso del aire, oscuro e inmerso en

tierra como el elemento común a todos[221], sólidamente fi-
jado, una especie de hogar de la fabricación del univer-
so[222]:

pero la tierra y el alto Olimpo son de todos. 11

A mi entender, Homero utiliza repetidas alegorías so- 12
bre este tema para que, a fuerza de presentárnoslo una
y otra vez, se nos haga más diáfana la oscuridad que pa-
rece sobrevolar esos versos.

42

Las lágrimas de Zeus sobre Sarpedón[223] no suponen una falsa expresión de dolor ante las miserias humanas.

la noche, momento en que no recibe la luz de ningún astro. El mito del «Reparto del mundo», el más netamente alegórico, debió de ser el primero explicado. Hera-aire ha debido de ser, sin duda, posterior a Hades-aire.

221 El que la tierra sea común a Zeus, Hades y Posidón simboliza, según la presente exégesis, el teatro donde se encuentran, para representar su papel cosmogónico, el aire, el agua y el fuego.

222 El papel de demiurgo, asignado aquí por Heráclito a la tierra, es, a menudo, asumido por Hefesto (cf. 43, 2 y 7), que es el «calor» o el «fuego» (43, 7). En otros pasajes, Idótea o la providencia es quien actúa de artífice del universo, organizando los cuatro elementos (65, 4). También, incluso, estos cuatro elementos son calificados de «engendradores últimos de todas las cosas» (40, 3). Asimismo, la tierra, identificada con Atenea, la diosa artesana, es llamada «el demiurgo de todas las cosas» (25, 7). Que la tierra sea el «hogar» de la «demiurgia» o fabricación del universo, quiere decir que es el lugar por donde comenzó la *diakósmēsis* o separación y colocación de los elementos, cada uno en su sitio.

223 Hijo de Zeus y Laodamía (en otras variantes: Deidamía). Fue muerto por Patroclo y despojado de las armas. Se cuenta que Zeus envió una lluvia de sangre cuando murió su hijo, y ordenó a Apolo que recogiese el cadáver y lo llevase a Licia.

Para quien quiera averiguar de qué se trata exactamente, esto se revela como una verdad presentada bajo un ropaje alegórico.

2 Muchas veces, nos cuentan, debido a las sacudidas que producen los grandes acontecimientos, tienen lugar en el mundo extraordinarios prodigios: aguas de ríos y de fuentes contaminadas con caudalosos flujos de sangre, como nos refieren los antiguos relatos a propósito del Asopo[224]
3 y de Dirce[225]. También se dice que, de las nubes, llueven gotas que tienen el color de las manchas de sangre.

4 Como un viraje en el combate iba a provocar una huida masiva de los bárbaros, y el fin de Sarpedón, de irreprochable valentía, estaba próximo, se produjo entonces una especie de hecho portentoso que presagiaba este desastre:

hizo caer sobre la tierra gotas de sangre[226].

5 Homero llamó alegóricamente a esta lluvia sangrante «lágrimas del éter», y no lágrimas de Zeus —pues Zeus no conoce el llanto—. De las regiones superiores se precipitó una copiosa lluvia, como la que acompaña a los lamentos fúnebres.

---

[224] Dios-río hijo de Zeus. Éste raptó a Egina, hija de Asopo. Cuando éste se enteró de la identidad del raptor, fue a buscarla y encontró en un bosque a Zeus abrazado a Egina. Zeus escapó y, posteriormente, desde el Olimpo, hirió con sus rayos al padre ultrajado. Por eso, aun ahora el río se mueve lentamente, y se encuentran trozos de carbón quemado en su lecho.

[225] Fuente tebana. Se la relaciona con la esposa del rey de Tebas Lico, llamada Dirce, a quien, por haber tratado cruelmente a Antíope, sobrina de su marido, los hijos de ésta —Anfión y Zeto— la ataron a un toro salvaje, que la arrastró hasta producirle la muerte. Dicen que de su sangre surgió la fuente tebana de su mismo nombre.

[226] *Il.* XVI 459.

43

Estos sean, tal vez, pequeños testimonios de alegorías. Pero, en la magna y cosmogónica visión que se encuentra en los pasajes de la fabricación de las armas, Homero ha concentrado la génesis del universo. De dónde surgieron 2
los orígenes primeros del mundo, quién fue el artífice, cómo los diversos elementos se separaron del todo compacto que formaban, Homero lo explica con claros ejemplos, al forjar, con el escudo de Aquiles, una imagen del cosmos en su forma circular.

En primer lugar sostiene que, cuando se forjó el uni- 3
verso, reinaba la noche[227]; ésta había heredado, en efecto, las alas del tiempo[228] como prerrogativas paternas, y, antes que se separaran las partes que ahora se ven, todo era noche, a la cual los poetas llaman «Caos»[229].

Homero no presenta a Hefesto como una divinidad 4
tan digna de lástima y tan desdichada, que ni siquiera de noche conoce un descanso para su quehacer manual[230], cuando, incluso entre los infortunados mortales, parece raro el no disfrutar, durante la noche, de una tregua para sus fatigas. No, no está diseñado Hefesto con tales ras- 5
gos al forjar a Aquiles su armadura, ni tampoco existen

---

[227] *Ibid.*, XVIII, no se dice que Hefesto trabajara de noche en el escudo. El exégeta ha debido de referirse a ese período de tiempo en el que, arrojado por su madre, Hefesto fue recogido por las Oceánides Eurínome y Tetis, y permaneció durante nueve años en una cueva profunda, donde le instalaron una fragua, en el fondo de las aguas.

[228] Según Heráclito, Tiempo, Noche y Caos se confunden, y los tres han presidido el nacimiento del Universo.

[229] Hesíodo distingue Caos y Noche: uno es el padre; la otra, la hija.

[230] Se refiere al Hefesto forjando en la gruta del Océano, no al Olímpico que fabrica el escudo para Tetis.

en el cielo colinas de bronce ni de estaño, de oro ni de
6 plata. Pues es imposible que la lamentable codicia de que
está aquejada la tierra alcance el cielo.

7 Hablando en términos físicos, Homero ya ha declarado
que, cuando la materia era aún una mezcla informe, no
habiéndose producido aún la separación de sus elementos,
reinaba la noche; y, cuando iban a tomar forma todas
las cosas, encomienda este trabajo a Hefesto, es decir, la
sustancia caliente: según el físico Heráclito, en efecto,

con el fuego tienen intercambio todas las cosas[231].

8 No exento de verosimilitud, el poeta da a Cárite por es-
posa al forjador del universo, pues el mundo debía expe-
rimentar contento por el hecho de convertirse en mun-
do[232].

9 Pero, ¿cuáles son los materiales que emplea Hefesto
en esta construcción?

Puso al fuego duro bronce, y estaño[233].

10 Si el dios fabricaba una armadura para Aquiles, ésta
tenía que ser toda de oro; yo tendría a Aquiles por un
ser digno de lástima, si no igualara a Glauco en magni-
11 ficencia[234]. En realidad, lo que esto representa es la mez-

231 *Fr.* 22 B 90 DK. Es decir, Hefesto es, al mismo tiempo, fuego y demiurgo.

232 Etimológicamente, *Cháris* significa «deleite», «encanto», «gracia». En la *Odisea,* la esposa infiel de Hefesto es Afrodita; pero, en este canto XVIII de la *Ilíada,* es Cárite (también en Luc., *Diál. deor.* 15), quien, según los alegoristas, es la personificación de la gracia, de la belleza con la que adorna el artista divino sus obras.

233 *Il.* XVIII 474.

234 Las armas de Glauco eran todas de oro, y estaban valoradas en cien bueyes, armas que permutó con Diomedes por las suyas, de bronce, y apreciadas tan sólo en nueve bueyes (*Il.* VI 236 ss.).

cla de los cuatro elementos: Homero llama «oro» a la 12
sustancia del éter, «plata» a la sustancia que se asemeja
a este metal en el color: el aire; el agua y la tierra son 13
llamados «bronce» y «estaño», debido a la densidad que
se da en ambos.

Con estos elementos, Hefesto forja en primer lugar el 14
escudo, que tiene una forma esférica; mediante este escu-
do, Homero nos ha querido representar claramente el mun-
do, del cual sabe que es redondo, como se desprende de
este pasaje de la fabricación de las armas —y no es la
única prueba que poseemos, sino que también existen
otras—.

44

En una escueta digresión, haremos de este tema la de-
mostración que procede. Llama continuamente al sol «aca- 2
mante», «eléctor» e «hiperión». Con estos epítetos no ha-
ce sino designar esta forma esférica.

«Acamante»[235] es el que no se cansa; parece no tener 3
por límites el Levante y el Poniente, sino que se ve obli-
gado a hacer permanentemente una carrera circular.

«Eléctor» puede significar dos cosas: o que el dios no 4
ha tocado jamás el lecho[236], o, lo que es más verosimil,
que se enrolla en espiral sobre nuestras cabezas[237] y, en
su movimiento circular, da la vuelta al mundo de día y
de noche.

235 Etimológicamente, de *a-kámnō* «no fatigarse».

236 Etimológicamente, Heráclito pone en relación el término *ḗlektro* con *á-lektros* «el que ignora el lecho» o *aléktōr* «virgen».

237 Es decir, *epi-heliktós* «el que gira, se enrosca sobre nosotros».

5 Por «Hiperión» se debe considerar al que se encuentra
siempre sobre la tierra[238], como creo que afirma Jenófa-
nes de Colofón:

El sol se eleva por encima de la tierra, y la caliente[239].

6 Si Homero hubiera querido llamar al sol por su nom-
bre patronímico, lo hubiera denominado «Hiperiónida»,
como llama, cuando viene al caso, a Agamenón «Atri-
da», y a Aquiles «Pelida»[240].

45

En cuanto a la «noche rápida», ésta no representa si-
no la forma esférica de toda la bóveda celeste. La noche
realiza, en efecto, la misma carrera que el sol, y todo el
espacio abandonado por éste, al punto es ocupado por
2 las tinieblas de la noche. Claramente lo expresa Homero
en otro pasaje cuando dice:

La brillante luz del sol se hundió en el Océano,
arrastrando sobre la tierra fecunda a la negra noche[241].

[238] Heráclito lo relaciona con *hiper-iémenos* «el que está situado por encima de».

[239] *Fr.* 21 B 31 DK. Heráclito es el único que nos ha conservado estos versos de Jenófanes.

[240] El sol, para Homero, se sumerge en el Océano, y vuelve a aparecer cada mañana «por el firmamento de bronce a llevar la luz a los dioses» (*Od.* III 1). Desde tiempos de Platón y de Arquitas de Tarento, los griegos sabían que la tierra era esférica. Los sabios alejandrinos afirmaban que el sol, gran esfera que da vueltas alrededor de una esfera más pequeña, lleva a cabo, cada día, una revolución completa alrededor de nuestro planeta.

[241] *Il.* VIII 485 ss.

El sol arrastra tras de sí a la noche, que está como 3
pegada a él, y ambos marchan acompasadamente a la mis-
ma velocidad. Con razón, pues, llama Homero «rápida»
a la noche. Pero también se puede, con mayor verosimi- 4
litud, tratar de interpretar metafóricamente esta palabra
thoê, considerando que se refiere, no a la velocidad en el
movimiento, sino a su forma[242]. En efecto, en otro pa- 5
saje dice Homero:

Desde allí dirigí el navío rumbo a las islas Picudas[243],

queriendo aludir, no a la velocidad de las islas, que esta- 6
ban sólidamente enraizadas —eso sería una necedad—,
sino al hecho de que sus contornos formaban una figura
que terminaba en ángulo agudo. Con razón, pues, la no- 7
che es llamada «puntiaguda», porque la extremidad de su
sombra termina en punta[244].

46

Lo dicho sobre el tema demuestra científicamente que
el mundo es esférico. Los matemáticos afirman que las 2
sombras, al proyectarse, pueden adoptar tres formas dife-
rentes. Cuando lo que despide la luz es más pequeño que 3

[242] Este epíteto homérico de la noche, *thoê* (que Heráclito aporta como segundo argumento para demostrar la esfericidad del mundo), puede tener dos acepciones: «rápido» o «acabado en punta», adjetivo que Homero aplica también a islas.

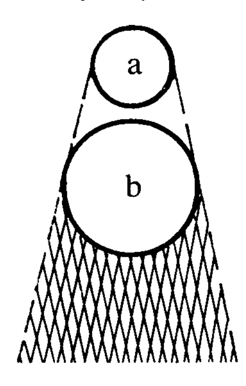
[243] *Od.* XV 299.

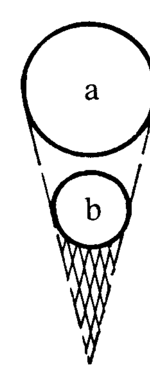
[244] La noche no es sino la proyección de la sombra de la tierra, del lado opuesto a la claridad solar. Como el disco del sol es mayor que el diámetro terrestre, la sombra proyectada por la tierra, y que nosotros llamamos noche, describe un cono. Luego puede decirse que la sombra de la noche es puntiaguda.

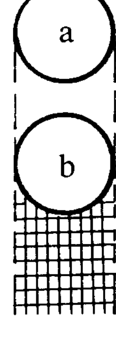
el objeto iluminado, la sombra que proyecta toma la forma de una cesta, que se va ensanchando hacia la base y es más estrecha en la parte superior, de donde procede el
4 resplandor. Cuando la luz que emite los destellos es mayor que la superficie iluminada, la sombra adopta la forma de un cono, ancha en su punto de partida y que se
5 va estrechando progresivamente hasta su vértice. Y, finalmente, cuando la superficie que ilumina es igual que la superficie iluminada, la sombra se asemeja a un cilindro, que tiene una anchura igual en cada una de las dos bases [245].

6 Homero, queriendo mostrar que el sol es más grande que la tierra, de acuerdo con el pensamiento de la mayor

[245] Las tres formas de sombra descritas por Heráclito:
(En el centro, la sombra de la tierra en el espacio, que forma la «noche puntiaguda»):







1. Superficie que ilumina (a), más pequeña que la superficie iluminada (b): sombra en forma de *kálathos* o de cesta.
2. Superficie que ilumina (a), más grande que la superficie iluminada (b): sombra en forma de cono.
3. Superficie que ilumina (a), igual que la superficie iluminada (b): sombra en forma de cilindro.

parte de los filósofos [246], ha llamado con todo fundamento a la noche «puntiaguda», porque forma una figura que, en su extremidad, termina en punta; ya que, en mi opinión, su sombra no podría proyectarse ni en forma cilíndrica ni en forma de cesta, sino en la forma ya mencionada del cono [247]. Homero, al ser el primero en aludir 7
a esta cuestión mediante una simple palabra, había zanjado ya las innumerables controversias de los filósofos.

47

Los movimientos de los vientos contrarios prueban también el carácter esférico del mundo. El Bóreas, que 2
sopla del Norte, desde lo alto de los aires, «levanta un imponente oleaje» [248]. Este verso, con una simple expresión, ha descrito el movimiento de las olas que se precipitan, rodando, desde las zonas superiores a las zonas más bajas. Inversamente, con relación al Noto, que sopla des- 3
de las regiones inferiores, Homero afirma lo siguiente:

allí el Noto lanza un potente oleaje contra el promontorio
[de la izquierda [249],

El movimiento de la ola que se desplaza rodando desde un lugar más bajo a otro más alto, se produce en forma ascendente [250].

[246] Cf. Dióg. Laerc., VII 144, pasaje en el que resume la *Física* de Posidonio.

[247] Cf. *supra,* nn. 244 y 245.

[248] *Od.* V 296.

[249] *Ibid.,* III 295.

[250] Si la tierra es redonda, no tiene ni parte alta ni parte baja, y la parte norte no es, por tanto, más elevada que la parte sur, y el Bó-

4 Además de los otros testimonios, Homero dice «tierra *infinita*», aunque, por otro lado, pone en boca de Hera estas palabras:

voy a los confines de la fértil tierra, para ver...[251].

5 Por supuesto, no es que disienta Homero consigo mismo mediante estas opiniones contrapuestas, sino que: toda fi-
6 gura esférica es, a la vez, ilimitada y limitada. Por el hecho de tener una frontera y un contorno, debe considerarse lógicamente que está provista de límites, pero también podría decirse, con toda propiedad, de un círculo que carece de límites, puesto que es imposible determinar cuál es su término: en efecto, lo que se ha considerado el fin, podría ser también el principio[252].

---

reas no tiene que desplegar ni más ni menos fuerza que el Noto para desplazar las olas. Pero, antes del descubrimiento de la esfericidad de la tierra, los presocráticos, tanto Diógenes de Apolonia y Anaxágoras (Aecio, *Plac.* II 8, 1), como Empédocles (*ibid.*, II 8, 2), pensaban que el mundo, después de su creación, había girado ligeramente, y se había inclinado hacia el Sur: de ahí la diferencia de nivel entre el Norte y el Mediodía.

[251] *Il.* XIV 200.

[252] Para resolver esta especie de misterio geométrico —nuevo intento de Heráclito para demostrar la esfericidad de la tierra—, hay que tener en cuenta los posibles sentidos de *ápeiron* (ilimitado), que puede igualmente significar «de límites numerosos o iguales», dos sentidos que convienen perfectamente a la esfera. Ésta tiene al mismo tiempo numerosos límites e idénticos: todas las líneas que parten de su centro para venir a tocar uno de los puntos de su superficie establecen un límite, líneas que son todas de igual longitud.

48

He aquí un conjunto de ejemplos que demuestran que, para Homero, el mundo es esférico. Pero el testimonio más claro es el de la fabricación simbólica del escudo de Aquiles. Hefesto ha forjado un arma que tiene una forma 2
circular: como una imagen del perfil esférico del mundo.
Si Homero ha descrito con una concepción mítica este 3
escudo forjado por Hefesto, los motivos que figuran grabados en toda su superficie, sin duda deben referirse a Aquiles. ¿Cuáles eran éstos? 4

Trababan combate, apostados a orillas del río,
y se herían unos a otros con broncíneas lanzas.
Allí se encontraban la Discordia, el Tumulto y la funesta
[Parca,
que a un tiempo cogía a un guerrero herido, pero con
[vida aún,
a otro lo dejaba ileso, y a otro, ya muerto, lo arrastraba
[por los pies por el campo de batalla[253].

De esta manera se desarrollaba permanentemente la existencia de Aquiles.

Pero Homero, con una filosofía suya muy peculiar, se 5
refiere a la creación del mundo, forjando, en primer lugar, las más grandes obras de la providencia, que siguieron a la materia indiferenciada y magmática.

Allí plasmó la tierra, el cielo, el mar, el sol infatigable
[y la luna llena[254].

---

[253] *Ibid.*, XVIII 533-537.

[254] *Ibid.*, XVIII 483-484.

6 El destino, artífice de la génesis del mundo, forma en primer lugar, a golpe de martillo, la tierra, núcleo fundamental. A continuación, sobre ella, a modo de divino techo, coloca el cielo y, en los recovecos que se abren en los contornos de la tierra, vierte toda la masa líquida del mar. Y, enseguida, con el sol y la luna, ilumina los elementos separados del caos primero.

7 *Allí, todas las estrellas que al cielo sirven de corona*[255].

Es, sobre todo, en este pasaje, donde Homero nos presenta el mundo como esférico.

8 Pues, así como la corona es un adorno circular para la cabeza, del mismo modo los astros que ciñen la esfera celeste, diseminados en el espacio en forma de esfera, son llamados con razón «corona del cielo».

49

Después de examinar en detalle el conjunto de los astros, nuestro poeta cita, en particular, alguna de las constelaciones más visibles. No podía Homero, en efecto, referirse a todos estos cuerpos de naturaleza divina, como Eudoxo[256] o Arato[257], porque él se había propuesto escri-

[255] *Ibid.*, XVIII 485.

[256] Eudoxo de Cnido, famoso matemático y astrónomo de la Academia (llegó *ca.* 367), amigo de Platón. Como aportación a la Astronomía, fundó la teoría de las esferas concéntricas celestes con la tierra en el centro.

[257] Arato de Solos, astrónomo adscrito a los estoicos. Fue autor de los *Fenómenos,* poema escrito en hexámetros, con el que transmitió el conocimiento de los astros (tomó como guía a Eudoxo). Desarrolló una actividad filológica aplicada a Homero.

bir la *Ilíada,* y no los *Fenómenos.* Pasa después a la ale- 2
goría de las dos ciudades, y nos presenta la de la paz y la de la guerra, de modo que Empédocles de Agrigento no ha podido extraer de ninguna otra fuente, sino de Homero, las teorías de la escuela de Sicilia.

Junto con los cuatro elementos, Empédocles nos pre- 3
senta, en su teoría física, a la lucha y a la amistad. Y es a ambas a las que Homero se refiere cuando forja las ciudades en el escudo: una la de la paz, esto es, la amistad, y la otra la de la guerra, es decir, la lucha[258].

50

Puso cinco capas en el escudo con el único objeto de designar, veladamente, zonas del cosmos que no estaban grabadas en su superficie[259]. La zona que está más al 2
Norte envuelve el polo boreal, y la denominan zona ártica; la que está a continuación, es templada; la tercera se llama zona tórrida; la cuarta, como la zona segunda que 3
acabamos de citar, es llamada templada; la quinta lleva el mismo nombre que la parte sur del mundo: es denominada zona sur antártica[260].

[258] Cf. Empéd., *fr.* 31 B 6 DK. Heráclito volverá a tratar más adelante esta cuestión de la rivalidad Amor y Odio en el Universo a propósito del mito del adulterio de Ares y Afrodita.

[259] Es decir que, en vez de marcar simplemente con líneas sobre la superficie del escudo las diferentes zonas, las ha marcado más enigmáticamente, escondiéndolas en el espesor de dicho escudo, mediante el procedimiento de amontonar cinco placas.

[260] Según los doxógrafos (Diels, 340), esta división del mundo en cinco zonas había sido ya enseñada por los primeros pitagóricos e, incluso, por Tales.

4 De estas zonas, dos están completamente deshabitadas
a causa del frío: la del polo norte, y la del polo opuesto,
el sur. Asimismo, otra zona de entre ellas, la tórrida,
debido al exceso de calor que se da en ella, no es accesi-
5 ble para ningún ser vivo. Por el contrario, dicen que las
dos zonas templadas están habitadas, ya que gozan de
una temperatura suave, en absoluto extrema, como la que
6 se da en las zonas contiguas. Eratóstenes, en su *Her-
mes*[261], lo ha explicado con todo detalle en estos térmi-
nos:

7 *Cinco zonas le envuelven en espiral:*
dos de ellas son más sombrías que el azul intenso;
8 *una, reseca, y, como el rojo del fuego,*
es lacerada por las llamas: como descansa sobre la canícula
misma, los rayos del éter la abrasan con sus fuegos.
9 *Y las dos últimas que, a uno y otro lado, están fijadas*
alrededor del polo, heladas siempre, tienen que soportar el agua permanentemente[262].

51

A estas zonas Homero las llamó capas en los pasajes en los que dice:

[261] Eratóstenes de Cirene, gran geógrafo alejandrino (descubrió la medición de la circunferencia terrestre) y polifacético en los terrenos de la actividad literaria. Escribió dos pequeñas epopeyas, una de las cuales, en hexámetros, se llamaba *Hermes*, del cual procede el fragmento conservado por Heráclito.

[262] ERATÓSTENES, *fr.* 19, HILLER.

Eran cinco, en efecto, las capas que había puesto el dios cojo: dos de bronce; en el interior, dos de estaño y una de oro[263].

A las dos zonas de las extremidades, situadas en los 2
límites oscuros del universo, Homero las ha comparado
con el bronce. La naturaleza de este metal es, en efecto,
fría, gélida. Dice el poeta en otro pasaje:

Y sus dientes mordieron el frío bronce[264].

«Una de oro» es la zona tórrida, ya que la sustancia 3
del fuego, por su color, es muy parecida al oro. «En el 4
interior, dos de estaño» se refiere a las zonas templadas,
pues la materia del estaño es blanda y dúctil de manejar:
por medio de ella Homero ha querido expresar el carác-
ter suave y benigno que se da para nosotros en estas zo-
nas.

Así, el augusto taller de Hefesto, en el cielo, forjó la 5
sagrada Naturaleza.

52

Surge seguidamente la erizada y acerba malevolencia de los detractores de Homero a causa del combate de los

[263] *Il.* XX 270-271. El orden de estas capas fue una cuestión muy controvertida entre los antiguos. Se debe suponer que la capa de oro recubriría las otras cuatro, y se encontraría en el exterior por razones estéticas: para realzar la brillantez de esta arma forjada por un dios. Pero el texto del canto XX 269 ss. precisa que la pica de Eneas atravesó dos capas del escudo antes de ser detenida por la de oro: el oro estaría, pues, en el medio. Según los alegoristas, el orden de las capas sería: bronce, estaño, oro, estaño, bronce.

[264] *Il.* V 75.

2 dioses[265]. Pues, para nuestro poeta, no estalló «la terri-
ble refriega entre los troyanos y los aqueos»[266], sino que
se produjeron en el cielo una serie de disturbios y desave-
nencias, e hicieron presa en la divinidad:

3 *Hizo frente al soberano Posidón Febo Apolo, con sus aladas flechas; a Enialio, la diosa Atenea la de ojos glaucos; frente a Hera se apostó Ártemis la flechadora, la del arco de oro, diosa que ama el bullicio, hermana del que hiere de lejos; a Leto le hizo frente el fuerte y bienhechor Hermes, y a Hefesto, el gran río de profundos remolinos*[267].

4 No se trata de Héctor luchando contra Áyax, ni Aqui-
les contra Héctor, ni Sarpedón con Patroclo: lo que ocu-
rre es que Homero organizó el gran combate del cielo, y,
cuando el desastre ya se iba a producir, no hizo nada
por evitarlo, antes al contrario, lanzó a los dioses unos
5 contra otros. Ares

cayó en tierra, y ocupó siete pletros, y el polvo manchó [su cabellera[268].

Después, Afrodita

sintió desfallecer sus rodillas y su corazón[269].

---

[265] El combate de los dioses, de *Il.* XX, es uno de los pasajes homéricos más atacados por PLATÓN (*Rep.* 378d-e).

[266] Cf. *Il.* VI 1.

[267] *Ibid.*, XX 67-72.

[268] *Ibid.*, XXI 407. (Al ser herido por Atenea.)

[269] *Ibid.*, XXI 425. (Como consecuencia del golpe en el pecho que le propinó Atenea.)

Ártemis es herida afrentosamente con su propio arco, co- 6
mo una doncella temerosa a quien se le reprende[270], y las
aguas del río Janto casi detienen su curso por culpa de
Hefesto[271].

53

Desde el principio, todos estos relatos no pueden en
absoluto granjearse el favor de la mayoría. Pero, si al- 2
guien quiere, adentrándose en los misterios homéricos, ini-
ciarse en los arcanos de su sabiduría, descubrirá cuán lle-
no está de filosofía lo que parecía tan sólo impiedad del
poeta.

Algunos pretenden que lo que se ha expresado en este 3
pasaje es el encuentro de los siete planetas en un mismo
signo del Zodíaco. Sería el cataclismo total, si esto se
produjera. A lo que el poeta se refiere es a la conjun- 4
ción de todos los elementos, congregando a la vez a Apo-
lo, es decir, el sol, a Ártemis, a quien nosotros llamamos
luna, al astro de Afrodita, al de Ares, también al de Her-
mes, y al de Zeus[272].

---

[270] *Ibid.*, XXI 489 ss., Hera arrebata a Ártemis su arco y su carga, con los que golpea sus orejas.

[271] La corriente del río, quemándose con el fuego, hirviendo el agua, no podía ir hacia adelante, y paraba su curso, oprimida por el vapor que provocaba Hefesto (*ibid.*, XXI 361 ss.).

[272] Es decir, Venus, Marte, Mercurio y Júpiter. Se dan también interpretaciones astrológicas en los mitos del adulterio de Ares y Afrodita (que simbolizan la conjunción de Marte y Venus), y en el de Ares, encerrado trece meses por los Alóadas en una vasija de bronce, que representa el planeta Marte, cuya marcha irregular conoce dos pausas en el cielo: una de ocho meses y otra de cinco.

5 Hemos expuesto esta alegoría —que es más un intento de parecer verosímil, que algo verdadero—, exclusivamente para no dar la impresión de que la desconocemos. Pero debemos examinarla dándole la interpretación correcta y acorde con la sabiduría de Homero:

54

Homero ha enfrentado a vicios y virtudes, y presenta
2 a los elementos luchando con sus contrarios[273]. Enseguida, los dioses son emparejados de la siguiente manera, con un criterio filosófico: Atenea y Ares, es decir, la lo-
3 cura y la cordura. El primero, como ya dije, es

loco, nacido para el mal, voluble[274].

Y Atenea es

famosa entre todos los dioses por su mente y su ingenio[275].

4 Un odio irreconciliable enfrenta, pues, a la razón —que sabe discernir de la manera más precisa— y a la locura,
5 que nada ve. Así como la razón presta enormes servicios en la vida, de la misma manera actúa con el mejor criterio en lo concerniente a la guerra: la enloquecida y demente estupidez no ha podido prevalecer sobre la inteli-
6 gencia. Atenea vence a Ares y lo deja tendido en tierra:

273 De entre las divinidades de este combate, unos son elementos: agua, aire, fuego (exégesis física), y los otros encarnan virtudes o vicios (exégesis moral). Es decir, que se trata de un combate de virtudes contra vicios, o de elementos entre sí, según Heráclito.

274 Cf. *supra*, n. 158.

275 Cf. *Od.* XIII 298.

es decir, que todo vicio está siempre a ras del suelo y es arrojado a los bajos fondos; es algo repugnante a lo que se pisotea y que está expuesto a toda clase de vejacio-
nes[276]. Cerca de Ares, sitúa Homero a Afrodita, es decir, 7
el desenfreno:

Los dos quedaron tendidos en la tierra fecunda[277].

Estas dos lacras, ambas de la misma especie, son muy parecidas en los efectos que producen.

55

A Leto le hace frente Hermes, ya que esta divinidad no es sino la palabra que formula lo que experimentamos
en nuestro interior[278]. Contra la palabra combate siempre 2
Leto, como si se tratara de *lēthṓ*[279], cambiando simple-
mente una letra[280]. En efecto, lo que se olvida no puede 3
ser expresado; por ello refieren que Memoria es la madre de las Musas, queriendo decir con ello que las diosas que tienen a su cargo la palabra cobraron vida en el seno de

276 El triunfo de Atenea sobre Ares y Afrodita es la victoria del *noûs* sobre las dos partes inferiores del alma, el *thymós* y la *epithymía*, la cólera y la lujuria, como precisa EUSTACIO (1244, 40 ss.).

277 *Il.* XXI 426.

278 Que Hermes representa el *lógos*, Heráclito lo explicará más extensamente comentando la *Odisea*. En realidad, es, sobre todo, en la Odisea, donde aparecen estos dioses encarnando virtudes o pasiones.

279 Es decir, «el olvido».

280 Hay un juego de palabras entre Leto y Lete *(lēthṓ* y *Lḗthē)*. Esta última es la verdadera diosa del olvido, emparentada con el sueño y la muerte. Dicho juego de palabras está, quizá, dictado por la necesidad de encontrar un sentido moral a la divinidad antagonista de Hermes-*lógos*.

4 la memoria. Es, pues, natural, que el olvido se lance a
5 luchar contra su rival. Y, con toda razón, éste retrocede ante el olvido: pues dicho olvido es una derrota del discurso, y la más brillante palabra, cuando se pierde la memoria, queda borrada por un obtuso silencio.

56

En cuanto a los dioses restantes, se trata de una lucha entre las fuerzas de la Naturaleza:

Hizo frente al soberano Posidón Febo Apolo[281].

2 Homero enfrenta al fuego y al agua, llamando al sol
3 Apolo y a la sustancia húmeda Posidón. ¿Hace falta decir en qué medida estos elementos se oponen entre sí?
4 El uno domina y destruye al otro constantemente. El poe-
5 ta, empero, con una sutil interpretación de la realidad,
6 hace cesar la lucha entre ambos. Puesto que —como ya hemos mostrado— la sustancia húmeda, especialmente la
7 salina, es el elemento de que se nutre el sol, éste absorbe de la tierra, de manera imperceptible, la humedad de sus emanaciones[282], y con ello principalmente alimenta su fue-
8 go. Era deplorable que lucharan entre sí el que procuraba el sustento y el que lo recibía: por ello se retiraron ambos contendientes.

[281] *Il.* XX 67.
[282] Cf. *supra,* 8, 3.

57

Frente a Hera se apostó Ártemis la flechadora, la del arco de oro, diosa que ama el bullicio[283].

No sin razón introduce Homero en escena a estas diosas. 2
Como ya he dicho[284], Hera representa el aire, y Homero llama Ártemis a la luna. Todo ser que ha recibido un 3
corte siente, naturalmente, animadversión por quien se lo ha producido[285]. Por ello, Homero hace a la luna enemi- 4
ga del aire, queriendo aludir al movimiento y a la carrera de este astro en el aire.

Como era de esperar, la luna es derrotada muy pronto, puesto que el aire es inconmensurable y está esparcido 5-6
por todas partes; la luna, en cambio, tiene un tamaño mucho más reducido, y su luz se ve ensombrecida constantemente por los fenómenos que se dan en las capas de aire: unas veces por los eclipses; otras, por las tinieblas, y también por las nubes que se desplazan. Por ello, Homero 7
concede el premio de la victoria al que, de los dos, tiene mayor tamaño e infiere sin cesar daño al otro.

58

A Hefesto le hizo frente el gran río de profundos remolinos[286].

[283] *Il.* XX 70 ss.
[284] Cf. 15, 3; 25, 7; 34, 2; 39, 3; 40, 5; 41, 2.
[285] La exégesis recurre también aquí, para Ártemis, a un juego de palabras etimológico: *aéro-témis* es «la que hiende el aire» (de *témnō* «cortar»).
[286] *Il.* XX 73.

2 Al aludir a Apolo y a Posidón, nos había presentado al éter celeste y a la llama pura del sol. Pasa a referirse ahora al fuego mortal, a quien provee de armas para luchar contra un río, lanzando al combate a dos elementos
3 que se oponen entre sí. Con anterioridad presentaba al sol sucumbiendo ante Posidón; ahora, en cambio, es la sustancia húmeda la que resulta vencida por la sustancia ígnea: este último elemento es, en efecto, más poderoso que el otro.

4 ¿Quién está tan loco como para poner en escena a los dioses luchando entre sí? No, sencillamente, Homero, por medio de alegorías, ha hecho teología de los agentes naturales.

59

Al final de la *Ilíada,* sirviéndose de una alegoría del todo clara, Homero nos muestra a Hermes bajo forma
2 visible, acompañando a Príamo. Ningún medio parece, en efecto, suficientemente persuasivo para los hombres que están dominados por la cólera: ni la plata, ni el oro,
3 ni los ricos presentes. Pero hay un arma dulce y amable para ablandar a los demás: la persuasión por medio de
4 la palabra. Con toda razón dice Eurípides:

No hay más templo de Persuasión que la palabra[287].

5 De la palabra se reviste Príamo como de una poderosa armadura. Con ella, sobre todo, quebranta la cólera de Aquiles; no muestra en primer lugar «los doce peplos, los doce mantos sencillos»[288] ni el resto de los presentes

[287] EURÍP., *fr.* 170, NAUCK, 2.ª ed.

[288] *Il.* XXIV 229.

que había llevado consigo, sino que son sus primeras pa- 6
labras de súplica las que aplacan el furor varonil de Aquiles:

Acuérdate de tu padre, oh Aquiles, semejante a los dio-
[ses,
que tiene la misma edad que yo, y se encuentra en el
[umbral funesto de la vejez[289].

Con este breve preludio, cautiva a Aquiles, quien casi 7
cree hallarse en presencia de Peleo, y no ante Príamo.
Por ello, Aquiles se compadece del anciano, hasta el pun- 8
to de sentarle a su mesa, y le devuelve el cuerpo de Héctor ya bañado. Tanto poder tiene la palabra, intérprete 9
de los sentimientos, la palabra que Homero ha enviado junto a Príamo para que le ayude en su súplica[290].

60

¿No es suficiente el hecho de que, a lo largo de toda la *Ilíada,* aparezca el canto incesante de la sabiduría homérica, expresando, mediante alegorías, los asuntos referentes a los dioses? ¿Buscamos alguna prueba más contundente que las ya aportadas y, después de tantos testimonios, consideramos necesario rastrear aún en la *Odisea?*
Bien es verdad que se es insaciable de todo lo que es be- 2
llo; pasemos, pues, de la *Ilíada,* rica en batallas y guerras, a esa etopeya que es la *Odisea.* Esta obra tampoco 3
está exenta de reflexiones filosóficas: encontramos que Homero es el mismo en uno y otro poema: no relata so-

[289] *Ibid.,* XXIV 486 ss.

[290] Cf. *infra,* 72, a propósito de este Hermes que representa la elocuencia y su fuerza persuasiva.

bre los dioses nada que sea indecoroso; no, no recurre a semejante procedimiento, pero utiliza un lenguaje misterioso.

61

Ya al principio del poema, hallamos a Atenea enviada por Zeus a Telémaco. Este hecho está bien fundado, porque Telémaco es demasiado joven, acaba de sobrepasar los veinte años y está a punto de convertirse en un hom-
2 bre. Ante los acontecimientos, comienza a tomar cuerpo en él el pensamiento de que, al cuarto año, ya no debe soportar los abusos de los pretendientes.

3 De estos pensamientos, que van agolpándose en la mente de Telémaco, Homero hace una alegoría, la de la
4 aparición de Atenea. Llega, en efecto, la diosa, tomando el aspecto de un anciano, Mentes, a quien se le conoce
5 como un antiguo huésped de Odiseo. Los cabellos blancos y la vejez, puertos sagrados de los años postreros, son para los hombres un anclaje seguro, y, cuanto más se debilita la fuerza del cuerpo, tanto más se fortalece la inteligencia.

62

¿Qué le va a enseñar a Telémaco la inteligencia, que aparece quedamente? A no ser que se trate de la diosa, que, sentándose a su lado, le aconseja en los términos que dice el texto, mientras el muchacho juega a los da-
2 dos: «Vamos, Telémaco, le dice, tú ya eres más juicioso que un jovencito».

Prepara una nave con veinte remeros, la mejor que encontrares, y parte, a ver si averiguas algo de tu padre, perdido hace tanto tiempo[291].

El primer pensamiento que se apodera de él, pese a 3
ser producto de la honda irreflexión de su joven edad, es un pensamiento justo y piadoso, a saber: que no está bien pasar el tiempo en la ociosidad, en Ítaca, sin acor-
darse para nada de quien lo ha engendrado; por el con- 4
trario, si ama a su padre, es necesario que prepare una nave y marche, al otro lado del Ponto, en busca de noticias de Odiseo, para seguir sus huellas, perdidas desde que se ausentó.

La segunda cuestión que se plantea es: ¿dónde dirigir 5
sus pesquisas para averiguar la suerte de su padre? Es la 6
sabiduría, sentada a su lado, quien se lo sugiere:

Marcha primero a Pilos, e interroga al divino Néstor,
y, desde allí, ve a Esparta y pregunta al rubio Menelao[292].

El primero poseía la experiencia de la vejez; el segun- 7
do, acababa de regresar, después de haber andado errante durante ocho años:

Fue el último en volver de los aqueos de broncíneas corazas[293].

Néstor había de serle útil por sus consejos, y Menelao le diría la verdad sobre el curso errante de Odiseo.

---

291 *Od.* I 280 ss.
292 *Ibid.*, I 284 ss.
293 *Ibid.*, I 286.

63

Mientras así meditaba, se dijo, como dándose a sí mismo una amistosa palmada:

No debes conducirte como un niño; ya no tienes edad [para ello[294].

2 Como un pedagogo y un padre, la reflexión suscita en Telémaco la toma de conciencia de sus responsabilidades, y le invita a que demuestre una sensatez semejante a la de un virtuoso joven de su edad:

3 *¿Acaso no escuchas la fama que adquirió entre los humanos el divino Orestes, por dar muerte al asesino de su padre?*[295].

4 Excitado por tales reflexiones, siente con razón su pensamiento ligero, etéreo. Homero lo compara con un pájaro cuando dice:

Escapó volando como un ave, hasta perderse de vista[296].

5 La inteligencia de Telémaco, consciente, en mi opinión, de llevar en su interior algo realmente tan preciado,
6 se eleva. Pronto se reúne la asamblea, y Telémaco pronuncia un discurso enriquecido con la elocuencia paterna.
7 El regreso por mar lo dispone un personaje de nombre alegórico, Noemón, el hijo de Fronio[297]. Con ambos nombres, Homero no hace sino designar los pensamientos

[294] *Ibid.*, I 296 ss.

[295] *Ibid.*, I 298 ss.

[296] *Ibid.*, I 320.

[297] Heráclito relaciona el nombre de Noemón (prudente, reflexivo) con *noéō*, y el de Fronio (juicioso, razonable), con *phrḗn*.

que acuden súbitamente a la mente de Telémaco. Cuando 8
el joven sube al navío, embarca a su lado Atenea, esta vez con el aspecto de Méntor, el hombre que, cuando algo le inquieta, hace uso de la reflexión, que es madre de
la sabiduría. A lo largo de todos estos episodios, estos 9
versos nos describen cómo se va desarrollando paulatinamente la inteligencia en Telémaco.

64

El relato de Proteo, sobre el que Menelao se extiende
tanto, ofrece a primera vista una apariencia engañosa. 2
¿No es completamente fantástica la historia de este desventurado habitante de una pequeña isla de Egipto que carga eternamente con su suplicio, con una vida repartida entre el mar y la tierra, teniendo que dormir, el desdichado, entre focas, para no poder ni siquiera disfrutar de sus momentos de reposo?

Su hija, Idótea, por beneficiar a un extranjero, actúa 3
en contra de su padre, a quien traiciona. Además, están
las cadenas, y la emboscada que le tiende Menelao[298]. Y 4
luego, las metamorfosis de este Proteo de las mil caras,

[298] Proteo es una divinidad marina de carácter oracular, que poseía el don de metamorfosearse de diversas maneras. Según Apolodoro (*Bibl.* II 5, 9), es hijo de Posidón, del cual guarda unos rebaños de focas. Su hija, la ninfa Idótea, aconseja a Menelao, detenido en la isla de Faros y sin saber cómo salir de allí que, cogiendo por sorpresa a su padre, le obligue a hablar y le profetice lo que va a ocurrir. Lo consigue Menelao, después de haber sido disfrazado él y algunos compañeros por la propia Idótea con pieles de foca, para que pudieran aproximarse a Proteo sin que éste se diera cuenta (cf. *Od.* IV 351-570). Según Heráclito, el sentido literal de este mito es inverosímil. El sentido general representaría, según él, el paso del caos al cosmos.

adoptando todas las figuras que quiere: más bien parece tratarse de una serie de leyendas poéticas y fantásticas, a no ser que algún hierofante de alma inspirada venga a explicarnos estos misterios celestes que se encuentran en Homero.

65

Homero nos presenta la génesis originaria de todas las
cosas, «las raíces»[299], a partir de las cuales se configuró
2 el mundo, tal y como ahora lo vemos. En un principio
hubo un tiempo en que todo era una masa informe y
llena de limo, que no había recibido aún sus rasgos dife-
3 renciados, ni alcanzado su aspecto definitivo. El mundo
no tenía todavía ese centro firme y bien arraigado que es
la tierra, hogar del universo; tampoco el cielo giraba, in-
mutable en su movimiento perpetuo; todo era desierto sin
sol, y triste silencio, y no existía más que materia en es-
4 tado caótico. Nada tenía vida; todo carecía de forma,
hasta el momento en que el principio creador de todas
las cosas y artífice del universo logró la salvación para la
vida, imprimiendo en el cosmos un sello de buen orden.
5 Separó el cielo de la tierra, separó el continente del mar,
y los cuatro elementos, raíz y origen de todas las cosas,
6 adquirieron, sucesivamente, su forma propia. Mezclando
estos elementos sabiamente, el dios*** [300], en ese momen-
to en que la materia informe estaba aún indivisa.

[299] EMPÉDOCLES había llamado a los elementos las cuatro «raíces de las cosas» (*fr.* 31 B 6 DK).

[300] El editor acepta la sospecha de Schow (*Allegoriae homericae,* Göttingen, 1782. *Commentatio critica,* p. 284) de que, en este lugar, el texto presenta una laguna.

66

La hija de Proteo se llama fundadamente Idótea, porque es la diosa que ayuda a la materia a revestir sus diversas formas[301]. Por ello, Proteo, siendo un solo ser, se desdobla y adopta variadas figuras, bajo la acción de la providencia que le modela:

... se transformó primero en león melenudo, 2
después en dragón, en pantera y en cerdo gigante;
se convirtió en corriente de agua y en árbol de frondosa [copa[302].

El león, animal que arroja fuego, simboliza el éter. 3-4
El dragón es la tierra: la explicación es que este animal
es considerado autóctono, y nacido de la tierra. En cuan- 5
to al árbol, que crece en todas direcciones y que recibe
de la tierra el impulso que le hace elevarse hasta el cielo,
simboliza el aire. El agua la presenta Homero de manera 6
más clara, para ratificar más contundentemente las ante-
riores alegorías:

Se convirtió en corriente de agua.

[301] Su nombre vendría de *eîdos* (aspecto, figura), es decir, que sería la diosa de la *forma.* Pero Heráclito, así como hace de Proteo la materia, hace propiamente de Idótea la *providencia* divina que ayuda a la materia a revestir su forma. Para los escolios (a *Od.* IV 456), Idótea es la providencia «que ha modelado todas las cosas». Pero EUSTACIO DE TESALÓNICA (1503, 12 ss.) considera a Idótea como símbolo del «movimiento» aristotélico: su nombre (de *eîdos* «figura», y *théein* «correr»), indica la carrera hacia la forma o el paso de la potencia al acto. Hay varias exégesis de este mito que expresan el paso de la materia informe y primitiva a las formas organizadas y armoniosas del cosmos.

[302] *Od.* IV 456-458.

7 De modo que es lógico que la materia informe sea
llamada Proteo, y la providencia que ha configurado cada
cosa, Idótea; a partir de este doble principio, el todo se
separó, dividido en masas compactas, encargadas de orga-
nizar todo el universo.

8 La isla en la que tuvo lugar este modelado, se llama
Faros con toda propiedad, puesto que el verbo *phérsai*[303]
9 significa «producir» y, además, Calímaco llama *aphárotos*
a la tierra no fecunda:

Virgen como una mujer[304].

10 Homero, al llamar Faros al país que fue padre de to-
das las cosas, está expresándose en términos físicos, desig-
nando, con este nombre que denota la fecundidad, lo que
precisamente él quería resaltar.

67

Veamos ahora con qué epítetos adorna Homero a Proteo:

Frecuenta este lugar un anciano hálios, *veraz*[305].

2 Pienso que lo característico de la sustancia originaria
es su antigüedad, de modo que otorga a la materia infor-
me la dignidad que adquiere el cabello encanecido con el
3 paso del tiempo. Al llamar *hálios* a Proteo, no se refiere,
por Zeus, a ninguna divinidad marina que tiene su mo-
rada entre las olas, sino al conglomerado de elementos

[303] *tò phérsai* es un neologismo, una forma inusitada. Es posible que tenga relación con *phérō*.

[304] CALÍMACO, *fr.* 82 c.

[305] *Od.* IV 384.

múltiples y variados que se unieron[306]. En cuanto al tér- 4
mino «veraz», está empleado con toda propiedad. Pues,
¿hay algo más verdadero que esta sustancia, de la cual
hay que pensar que ha surgido todo?

Calipso llama Hermes a la elocuencia persuasiva de 5
las hábiles palabras de Odiseo, quien, aunque trabajosa-
mente, logra, sin embargo, embaucar a la ninfa enamora-
da, para ser enviado de nuevo a Ítaca. Por esta razón, 6
Hermes llega del Olimpo adoptando la forma de un pája-
ro. Pues las palabras, según Homero, son «aladas», y, 7
entre los hombres, nada hay más rápido que la palabra.

68

No debemos pasar de largo sin detenernos en los episodios secundarios, ya que, gracias a ellos, nos es posible verificar las finas consideraciones de Homero.

Los amores de Hémera y Orión —pasión indecorosa, 2
incluso para los humanos— son una alegoría:

Así, cuando la Aurora de rosados dedos arrebató a [Orión[307].

Homero nos presenta aquí a un joven, en la flor de 3
la vida, y arrebatado por el destino antes del momento
fijado. Había una antigua costumbre, según la cual, los 4

[306] Heráclito violenta la palabra *hálios,* que, según él, no significa «marino», sino que tiene el mismo sentido que *halḗs* «reunido» (en un cuerpo compacto), «en masa», o *athróos,* y se aplica a la materia en tanto que ésta es un conglomerado de elementos. Se podría traducir *hálios,* tal como lo entiende Heráclito, por «agregado», es decir, compuesto de materiales diversos.

[307] *Od.* V 121.

cuerpos de los enfermos —una vez que la vida tocaba a
su fin— [308], no podían ser llevados en cortejo fúnebre, ni
de noche, ni cuando el calor ardiente del mediodía se ex-
tiende sobre la tierra, sino solamente al rayar el alba,
cuando los rayos del sol, al salir, están desprovistos aún
5 de fuego. Cuando moría un joven noble y, además, cele-
brado por su belleza, al cortejo fúnebre que tenía lugar
al amanecer, lo llamaban, utilizando un eufemismo, «rap-
to de Hémera», como si el joven no hubiera muerto, si-
no que hubiera sido arrebatado por una pasión amoro-
6 sa [309]. Se cuenta esto basándose en Homero.
7 Jasión, un hombre que se dedicaba a la agricultura y
cosechaba en sus campos abundantes frutos, pasó natural-
mente por ser amado por Deméter [310].
8 En estas historias, Homero no refiere amores desenfre-
nados ni conductas licenciosas de los dioses; por el con-
trario, presenta a Hémera y a Deméter como las diosas
9 más puras. Para quienes quieran investigar piadosamente,
Homero tiene a bien colocarles en el preciso punto de
partida para una interpretación física.

[308] Se trata, parece, de cuerpos de personas muertas de enfermedad *(kamnóntōn)*, y no de los que habían perecido de muerte violenta o súbita.

[309] Aquí Heráclito confunde o, más bien, identifica a Hémera (Día) con Eos (Aurora), su madre, que fue quien verdaderamente arrebató al gigante Orión y lo transportó a Delos, ya que Afrodita le había impuesto el castigo de estar siempre enamorada por haber tenido relación sexual con Ares (APOLOD., *Bibl.* I 4, 3).

[310] Es decir, el buen labrador, amado por la tierra-madre.

69

Y ahora, dejando de lado todo lo demás, ocupémonos
de una acusación que los sicofantas repiten constante y
machaconamente en términos muy duros. Hacen toda una 2
tragedia de los amores de Ares y Afrodita, diciendo que
Homero ha forjado una historia impía. Y es que el poeta 3
concede a la intemperancia derecho de ciudadanía en el
cielo, y no se avergüenza de referir, a propósito de los
dioses, lo que, entre los hombres, cuando se produce, es
castigado con la muerte: me refiero al adulterio.

Los amores de Ares y Afrodita la de bella corona, 4
cómo se unieron por vez primera en la morada de He-
festo [311].

Y, a continuación, las cadenas, las risas de los dioses 5
y la súplica de Posidón a Hefesto [312]: no estaría bien que 6
las pasiones de que adolecen los dioses fueran castigadas
por los humanos, que son también reos de pecado.

Yo, personalmente, creo que estos amores, aunque 7
cantados entre los feacios, hombres esclavos del placer,
contienen un cierto saber filosófico. Parece que Homero, 8
en estos pasajes, confirma las creencias de la escuela si-
ciliana y la teoría de Empédocles, llamando a Ares la
«discordia», y a Afrodita, la «amistad» [313]. A estos dos 9
principios, separados en su origen, Homero nos los pre-

[311] *Od.* VIII 267 ss.

[312] Este pasaje supone el mayor escándalo de toda la obra homérica. (Cf. los ataques de PLAT., *Rep.* 390c.)

[313] Al afirmar que Ares y Afrodita encarnan las dos fuerzas nombradas por Empédocles *philía* y *neîkos* (cf. *supra,* 49, 3), cuya lucha regula el ritmo del mundo, Heráclito está haciendo exégesis física.

senta, después de su antigua rivalidad, unidos en íntima
10 concordia. Consecuentemente, de ambos nace Harmonía,
habiéndose producido en el universo una armonía calmada
11 y llena de equilibrio[314]. Era natural que los dioses rieran
y se regocijaran ante este espectáculo, puesto que los favores que dispensaban[315] ya no se oponían para destruirse, sino que conocían una pacífica concordia.

12 Puede que se trate de una alegoría relativa al trabajo
13 de la forja. Verosímilmente, Ares representaría el hierro,
14 al cual Hefesto ha dominado con toda facilidad. Pues el
fuego, pienso, como tiene un poder superior al del hierro,
ablanda en sus llamas sin la menor dificultad la dureza
15 de este metal. Pero el artista necesita también a Afrodita
para su trabajo; por esa razón, creo que, después de
ablandar el hierro con el fuego, consigue ejecutar con éxi-
16 to su obra con un arte «encantador»[316]. Es Posidón quien
arrebata a Ares de las manos de Hefesto: normal, puesto que la masa de fuego al rojo vivo, sacada del hogar, es sumergida en el agua, y la incandescencia, por su propia naturaleza, se extingue y cesa.

[314] El nombre de esta hija de Ares y Afrodita es desconocido para Homero. Para Heráclito de Éfeso, la armonía nace justamente de la oposición de los contrarios (cf. *fr.* 22 B 8 DK).

[315] Se trata de los beneficios que los diferentes dioses (fuerzas físicas o morales) pueden conceder al cosmos.

[316] Juego de palabras. Heráclito emplea el adjetivo *epaphróditos*, que significa «amable, encantador, hechicero». Hefesto, mediante los lazos en los que hace caer presos a Ares y a Afrodita, enlaza así el hierro y la belleza (cf. *Od.* VIII 274 ss.).

70

Si alguien quiere examinar de cerca el viaje errante de Odiseo, encontrará que se trata por completo de una
alegoría. Al presentar Homero, en efecto, al héroe como 2
un instrumento de todas las virtudes, se sirve de éste para enseñar filosóficamente la sabiduría, puesto que Odiseo odia los vicios, que hacen estragos en la vida de los hom-
bres[317]. Por ejemplo, el placer, ese país lotófago que cul- 3
tiva un goce exótico y que Odiseo ha bordeado, vencién-
dolo. O el fiero temperamento de cada uno de nosotros, 4
que el héroe ciega, podríamos decir, con el hierro can-
dente de sus consejos. Este monstruo recibe el nombre 5
de «Cíclope»: el que «quita» el juicio[318].

Y ¿qué más? ¿No es Odiseo el primero que indicó 6
con precisión, gracias a su conocimiento de la astronomía, el momento oportuno para una travesía favorable,
y parece ser que hizo soplar los vientos?[319]. Resultó más 7

[317] Varias escuelas filosóficas: la de los cínicos, estoicos, platónicos, neopitagóricos, han hecho de Odiseo un tipo ideal de humanidad: es, para ellos, la encarnación estilizada de la sabiduría. (Cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère...*, cap. VIII, pág. 365.)

[318] Juego de palabras. *Kýklōps* «Cíclope» recuerda a *klōps* «ladrón», y a *klōpeúō* «robar». Por ello, Heráclito utiliza *hypoklopéō* para expresar «el que quita o roba (el juicio)». El Cíclope, que permanece sordo a las palabras de Odiseo y continúa engullendo carne humana, representaría los arrebatos del *thymós*, que ahogan en el hombre todos los consejos del *noûs*.

[319] En realidad, según Estrabón (I-II 9-10-15), que resume a Polibio, el experto en meteorología es Eolo, por lo que se le ha llamado «rey de los vientos». Él debe explicar a Odiseo cómo navegar en parajes difíciles entre corrientes contrarias. Es un verdadero astrónomo. Pero Heráclito, confundiendo maestro y discípulo, aplica a Odiseo lo que Homero atribuye a Eolo.

poderoso que los venenos de Circe, por haber descubierto, con su enorme saber, el remedio contra ciertos bebedizos[320] dañinos traídos de fuera.

8 La sabiduría desciende hasta el Hades, para que no quedara ninguna zona, ni siquiera en los infiernos, sin ex-
9 plorar a fondo. ¿Quién escucha entonces a las Sirenas, aprendiendo de ellas las historias cargadas de experiencia
10 de todos los siglos[321]? Caribdis recibe ese nombre con toda propiedad, para designar el desenfreno sin límites,
11 insaciable de bebida[322]. Escila es, para Homero, una alegoría de la desvergüenza, que se presenta bajo múltiples formas; de ahí que esté rodeada de perros con el hocico
12 lleno de rapiña, de temeridad, de avidez[323]. Las vacas del sol son la moderación en el comer: ni siquiera el hambre ha impulsado a Odiseo a inferir un agravio a la divinidad[324].

---

320 En este pasaje me aparto del texto básico y acepto la lectura del manuscrito *D* y de los escolios *(pomátōn).*

321 En la exégesis moral, las Sirenas representan, ora la lisonja, que nos seduce, nos engaña y nos mata de alguna manera (*schol.* B a *Od.* XII 39), ora el placer, la poesía, ora el estudio en general que tiene el peligro de retener al filósofo en la pereza de la contemplación *(theōría).* Y, en la exégesis mística, las Sirenas (cf. *supra,* n. 70) son la música de las esferas, la cual ejercía un extraordinario encanto sobre las almas que, después de su muerte, erraban en el espacio, y las arrastraba en la gran ronda cósmica. (Cf. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère...*, págs. 380 ss. y 473 ss.).

322 Hija de Posidón y Gea, convertida por Zeus en roca. Tres veces al día tragaba agua, que posteriormente vomitaba (APOLOD., *Bibl.*, Epítome 7, 21, 23, y *Od.* XII 52-72 y 201-221).

323 Monstruo que tenía rostro y pecho de mujer; de sus costados salían seis cabezas y doce patas de perro; atraía a las naves y las engullía (APOLOD., *Bibl.*, Epít. 7, 20, 21; HIGINIO, *Fábulas* 125 y 199).

324 Estas vacas del sol Odiseo se abstuvo de comérselas, ya que pertenecían al dios Helio. Sus compañeros, sin embargo, acuciados por

Éstos son, bajo forma de cuentos, relatos para los 13
oyentes, y, si han derivado en una alegoría de la sabiduría, serán muy útiles a quienes traten de imitarlos.

71

Considero que Eolo simboliza por antonomasia el año, sujeto al período de doce meses del tiempo. Se llama 2
Eolo, es decir, el abigarrado, porque las partes que lo integran tienen una naturaleza de distinta duración y forma en cada estación, y los diferentes cambios que se operan en él cada vez lo hacen variopinto. Pues, del inclemente 3
frío, pasa a la suave y calmada alegría de la primavera, y la humedad del clima primaveral la recoje, adensada, 4
la ardiente fuerza del verano; el otoño, estación del oca- 5
so y de las siembras anuales, arrastra consigo el calor abrasador del verano, y es umbral del invierno. Siendo 6
padre de este conjunto multicolor, con razón el año recibe el nombre de Eolo[325].

Homero le llama hijo de Hípotes[326]. ¿Hay algo, en 7
efecto, más rápido que el tiempo, algo tan vivo, en su eterno discurrir, en su eterno fluir, con esa rapidez que es medida de todos los siglos?

---

el hambre, las degollaron y se las comieron. Helio se lo contó a Zeus, y éste lanzó un rayo a Odiseo cuando se hizo a la mar. (APOLOD., *Bibl.*, Epít. 7, 22; cf. *Od.* XII 403-425). Según Aristóteles, estas vacas del sol representan los 350 días de un año lunar: tal es el testimonio de los escolios (*schol. Q. Vind. 56* a *Od.* XII 129): los 350 días que los compañeros de Odiseo consumieron en la ociosidad.

325 Etimológicamente, *aiólos* significa «tornasolado, abigarrado, veteado (de reflejos cambiantes)».

326 Sin duda, Heráclito debe de relacionarlo con *híppos* «caballo».

8 Sus hijos son los doce meses:
Seis hijas, y seis hijos en la flor de la vida[327].

9 Homero ha dotado a los meses que constituyen el ve-
rano, por su naturaleza fructífera y fecunda, del sexo fe-
menino, mientras que a los meses del invierno, por su
inclemencia y sus hielos, los ha hecho del sexo masculino.
10 El relato de las bodas entre ellos no es tampoco impío:
ha unido simplemente hermanos y hermanas, porque suce-
de que las estaciones se apoyan las unas sobre las otras.
11 Eolo es el que tiene a su cargo los vientos,

para hacerlos cesar o excitarlos a su gusto[328],

El movimiento de los vientos se sucede en períodos men-
suales, y soplan en días determinados: el año es el sobe-
rano de todos.

72

Tal es la interpretación física que hay que dar a lo
referido acerca de Eolo.
2 El brebaje de Circe es la copa del placer; los liberti-
nos que lo beben, a cambio del efímero placer de saciar-
se, viven una vida más miserable que la de los cerdos.
3 Por ello, los compañeros de Odiseo, que eran un grupo
de necios, se dejan vencer por la glotonería, pero la inteli-
gencia del héroe queda victoriosa de esta molicie que flo-
ta en torno a Circe.
4 A Odiseo, nada más desembarcar, cuando subía al pa-
lacio de Circe, y estaba ya próximo a sus puertas, se le

327 *Od.* X 6.

328 *Ibid.*, X 22.

aparece Hermes, es decir, el discurso cargado de razón.
Suponemos, ciertamente, que esta denominación de Her- 5
mes es acorde con su sentido etimológico, ya que es co-
mo un intérprete[329] de todo lo que se piensa en el alma.
Las manos de los pintores y cinceladores lo representan 6
cuadrado, porque todo discurso recto tiene una base fir-
me, que no resbala ni rueda hacia un lado ni hacia otro.
Le coronan de alas, queriendo aludir con ello a la velo- 7
cidad de toda palabra. Hermes se complace en la paz: 8
es, sobre todo, en las guerras donde faltan las palabras,
y los éxitos mayores los cosechan las manos.
Homero, en nuestra opinión, clarifica la cuestión con 9
los epítetos que utiliza. Llama al dios «Argifonte»[330], y 10
no porque conozca, por Zeus, los relatos de Hesíodo,
donde Hermes da muerte al boyero de Ío, sino que, co- 11
mo la esencia de la palabra es la única que revela a las
claras lo que se piensa, por esa razón llama a Hermes
«argifonte»[331]. «Bienhechor»[332] «poderoso»[333], e incluso, 12
«el que no hace el mal»[334], estos epítetos constituyen el
testimonio más inequívoco de que aluden a palabras lle-
nas de sentido. Pues el razonamiento se construye fuera 13

329 Ya en el *Crátilo* platónico (407e ss.), Hermes está directamente relacionado con *herm̄eneúein* «interpretar», actividad que gira en torno a la fuerza de la palabra, y es concebido como un dios que inventó el lenguaje y la palabra. Estas nociones, anteriores a Platón, se repetirán hasta el fin del helenismo.

330 Este epíteto aplicado a Hermes significa «matador de Argo» (el que custodiaba a Ío), y provendría de *Árgos* y *pephneîn* (matar).

331 Aquí Heráclito relaciona el primer elemento de la palabra *argeiphóntēs* con el adjetivo *argós* «brillante, resplandeciente, blanco».

332 *erioúnion*, de *eri*, *eri-*, *onínēmi* «el que ayuda mucho».

333 *sôkon*, de oscura etimología.

334 *akákēta*, de *á-kakos*.

de la maldad; salva en todas las circunstancias a quien
hace uso de él, y le sirve de gran utilidad.
14 ¿Por qué Homero honra doblemente al dios Hermes
en dos ocasiones diferentes, bajo tierra, como a una divi-
nidad ctónica, y por encima de nosotros, como una divi-
15 nidad del cielo? Porque hay dos clases de lenguaje: los
filósofos llaman a uno interior, y al otro, exteriorizado.
16 Éste es el que explicita nuestros pensamientos recónditos,
y el primero permanece oculto en lo profundo de nuestro
17 pecho[335]. Dicen que la divinidad utiliza este último len-
guaje; los dioses, que, por otra parte, no carecen de na-
18 da, usan complacidos esta única voz. Por esta razón, Ho-
mero llama ctónico al lenguaje interior, pues es invisible
y permanece cubierto de tinieblas en el fondo de la men-
te; y al lenguaje exteriorizado, como se percibe desde le-
jos, lo ha situado en el cielo.
19 A Hermes se le sacrifica la lengua, el único órgano
del cuerpo que tiene relación con el lenguaje; Hermes es
también a quien se le ofrecen las últimas libaciones al ir
a dormir[336], porque el sueño supone el fin del quehacer
de toda palabra.

73

Éste es, pues, el dios que, en calidad de consejero, sale al encuentor de Odiseo cuando nuestro héroe se diri-

335 Dice SEXTO EMPÍRICO (*Adv. Math.* VIII 275 y ss. = *Stoic. Vet. Fr.* II, 223, pág. 74): los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales, no por el discurso hablado —pues los grajos, papagayos y picarazas usan de sonidos articulados—, sino por el discurso interior.

336 Cf. *Od.* VII 137 ss.

ge a la morada de Circe. Al principio, llevado Odiseo de 2
la cólera y del dolor por las noticias que acaba de reci-
bir, cae en un estado de agitación incontrolada. Pero, al 3
poco tiempo, esos impulsos amainan y dejan paso a la
razón y a la conciencia de lo que le conviene hacer; de
ahí que

Hermes Crisorrapis se presentó[337]

a él. *Chrysoûn* está tomado aquí en sentido de «primo- 4
roso», y el verbo *rháptein* expresa metafóricamente «con-
feccionar», «urdir»[338]. Homero dice, ciertamente, en otro 5
pasaje:

Tramamos males con mil argucias[339].

Por esa razón, Homero habla de historias entrelazadas, 6
porque una palabra sucede a la otra y, cosida a ella, en-
cuentra su sentido más apropiado. Homero llama, pues, 7
a la palabra, «la que cose con primor», por su capacidad
de deliberar bien y de hilvanar los hechos.
Tras la cólera incontrolada, se presenta el razonamien- 8
to, e increpa a Odiseo por obrar con premura, vanamente:

¿Cómo vas, desdichado, tú sólo a través de estas cimas,
desconociendo el país?[340].

337 *Ibid.*, X 277. Es decir, la razón de Odiseo.

338 *Chrysórrhapis* quiere decir «el de la vara de oro», vara que es atributo de Hermes y que le sirve, en la *Il.* XXIV 343 ss., para adormecer a cuantos quiere. Pero Heráclito interpreta *Chrysórrhapis* de otro modo, derivando del verbo *rháptein* «coser» el segundo elemento de la palabra.

339 *Od.* III 118.

340 *Ibid.*, X 281 ss.

9 Estas palabras se dice Odiseo a sí mismo, gracias a la reflexión, que le hace cambiar de opinión, luego de frenar el impulso primero.

10 A la sabiduría la llama, muy convincentemente, *môly*, porque llega sólo a los seres humanos, a unos pocos, y
11 no sin dificultad[341]. La raíz de esta hierba es negra,

y su flor, semejante a la leche[342].

12 En general, todo lo que concierne a bienes tan preciados tiene unos principios abruptos y difíciles, pero, cuando uno se afana en desafiar las dificultades iniciales, entonces es dulce en la vida el fruto de esos logros tan provechosos[343].

13 Odiseo, asistido por semejante razonamiento, venció así a los filtros de Circe.

74

Cambiando de tema, Homero sustituye la observación de la tierra por el universo invisible y muerto, al que tampoco deja sin alegorizar; por el contrario, filosofa, con ayuda de símbolos, sobre los fenómenos del Hades.

2 El primer río de allí se llama Cocito, cuyo nombre proviene del padecimiento humano: los lamentos en que
3 prorrumpen los vivos por los que han muerto[344]. Llama

[341] Juego de palabras entre *môly* (la planta) y *mólis* (dificultosamente).

[342] *Od.* X 304.

[343] Según el escolio T a *Od.* X 305, el *môly* sería «lo que impide el mal», «la perfecta razón».

[344] La etimología popular relacionaba *kōkytós* con *kōkýō* «lamentarse». Cf. PLAT., *Rep.* III 387b-c.

Homero al siguiente río Piriflegetonte, pues, tras las lágrimas, tienen lugar las ceremonias fúnebres, y el fuego consume lo que en nosotros hay de carne mortal[345]. Sabe 4
Homero que ambos ríos desembocan en el Aqueronte, y ello es debido a que, después de los primeros lamentos y de las honras funerarias de rigor, se siguen un dolor y una tristeza que se prolongan durante mucho tiempo[346],
y que reavivan la aflicción al menor recuerdo. Estos ríos 5
se precipitan desde la Éstige, en virtud de la tristeza y abatimiento que conlleva la muerte[347].

Hades es el nombre con el que se designa el lugar in- 6
visible[348], y Perséfone, a su vez, es aquella en cuya naturaleza está el arruinarlo todo[349]. En estos lugares no se 7
ve

la pera envejece junto a la pera; la manzana junto a la [manzana[350],

En sus bosques, los árboles que hunden allí sus raíces son

los álamos negros y los sauces estériles[351].

[345] El primer elemento de la palabra Piriflegetonte es *pŷr* «fuego», para designar que el caudal de este río estaba formado por llamas en lugar de agua.

[346] El primer elemento de la palabra Aqueronte, *áchos,* significa «aflicción».

[347] Juego de palabras entre Éstige (río) y *stygnótēs* «tristeza, aspecto sombrío». Según PLAT., *Rep.* III 387b-c, el término Éstige está emparentado con el verbo *stygéō* «aborrecer».

[348] *a-ideîn* «lo que no se puede ver» (cf. *supra,* n. 126).

[349] El segundo elemento de la palabra Perséfone es *phónos* «muerte, homicidio, matanza».

[350] *Od.* VII 120.

[351] *Ibid.,* X 510.

8 Homero relaciona estrechamente los sacrificios al lugar*** [352].

75

***El círculo del sol se apaga porque lo oscurece la
luna [353]; vemos entonces, a menudo, los destellos resplan-
2 decientes de unas estrellas. Muy fundadamente Teoclíme-
no, el que escucha lo divino [354], pronuncia estas palabras
—Homero, en efecto, le ha encontrado un nombre que
se adecúa bien a su especulación física—:

Sumidos en la noche están vuestras cabezas y vuestros rostros, y también vuestras rodillas [355].

3 Ciertamente, lo que se ve en los eclipses es semejante al
4 color de la sangre, pues todo se tiñe de rojo. Por eso
añade:

Los muros y las hermosas vigas rezuman sangre [356].

5 La fecha de los eclipses, que Hiparco determinó con exac-
titud [357], es el día treinta del mes, el llamado novilunio,
llamado por los hijos de los áticos «antigua y nueva lu-
6 na». Nadie descubriría un eclipse en otra fecha diferente.

[352] El texto presenta una laguna desde aquí hasta el principio del capítulo siguiente.

[353] En este pasaje acepto la lectura del manuscrito *D (amauroumé-nēs)*.

[354] Según Heráclito, la etimología de esta palabra sería de *klýō* «escuchar» y *theîos* «divino».

[355] *Od.* XX 351 ss.

[356] *Ibid.*, XX 354.

[357] Hiparco de Nicea, astrónomo (*ca.* 180-125 a. C.), conocido con el nombre de «el padre de la trigonometría».

Y, qué tiempo era aquel en el que Teoclímeno pronuncia 7
esas palabras, es posible saberlo por el mismo Homero:

cuando un mes se consume, y otro comienza [358].

Tal exactitud encontramos en Homero, no sólo al señalar 8
las características de los eclipses, sino también al determi-
nar la fecha en que se producen.

¿Para qué añadir, en fin, a todos estos datos, la cola- 9
boración prestada por Atenea —es decir, la inteligencia—
a Odiseo en la matanza de los pretendientes? Si el héroe 10
hubiera atacado frente a frente, y usando de violencia, a
los que habían cometido abusos contra su hacienda, la
guerra, sin duda, hubiera estado de su parte. Pero, como 11
los cercó con engaño y con astucia, fue la inteligencia lo
que le hizo llevar a feliz término su cometido.

Por todos estos testimonios que hemos reunido, en- 12
contramos que toda la poesía de Homero está llena de
alegorías.

76

Después de esto, ¿es procedente condenar como impío
a Homero, el gran hierofante del cielo y de los dioses [359],
quien abrió los senderos que conducían al cielo y que es-
taban sin acceso, cerrados para las almas humanas? ¿Con
qué finalidad? ¿Para que, propagada esta acusación sa- 2
crílega e infame, una vez desaparecidos los poemas, la
ignorancia, impotente para expresarse, se expanda por el
mundo? ¿Para que ni siquiera el coro de niños peque- 3

[358] *Od.* XIV 162.

[359] Cf. *supra*, n. 35.

ños saque, tempranamente, provecho de la sabiduría ho-
4 mérica, como si de leche de nodriza se tratara? ¿Para que
ni los muchachos ni los jóvenes ni la vejez, ya en su
5 ocaso, disfruten de este placer, y la vida de los hombres
discurra estúpidamente, privada de voz?

6 Que Platón destierre a Homero de su República, co-
7 mo él mismo se exilió de Atenas a Sicilia. Pero, debía
ser desterrado también de esta República Critias[360], pues-
to que era tirano, o Alcibíades, quien, de niño, se com-
portaba como una mujer, sin el menor decoro[361], y, de
jovencito, como un hombre maduro[362]; Alcibíades, que,
en los banquetes, se burlaba de los misterios de Eleusis;
el desertor de Sicilia, el responsable de Decelía[363].

8 Pues bien: Platón ha proscrito, sí, a Homero de su
propia ciudad, pero todo el mundo pretende ser su única
patria:

9 *¿En qué patria registraremos a Homero como ciudadano,*
aquel por quien todas las ciudades levantan la mano?[364].

360 Aristócrata, educado en las ideas de los sofistas, que, tras la capitulación de los demócratas y la marginación del más moderado Terámenes, implantó un régimen de terror, con el apoyo complaciente de una guarnición de espartanos de Lisandro.

361 Según PLUTARCO (*Alcibíades* 2, 3), Alcibíades fue acusado por su adversario, a quien mordió en una mano en la lucha, de morder como una mujer.

362 El adolescente que quería jugar a hombre puede referirse a la anécdota de Alcibíades, cuando pidió un libro de Homero a su maestro y, al no tenerlo éste, le dio una bofetada (PLUT., *Alc.* 7, 1).

363 Fortaleza del Ática que toma Esparta por consejo de Alcibíades (año 413). Allí se fortificó y permaneció constantemente el ejército espartano para hostilizar a Atenas. De resultas de esta medida, se debilitó de manera considerable la causa demócrata y se produjo la revolución oligárquica (411), tras la cual Alcibíades se pasó a Atenas.

364 *Antología Planudes* XVI 294.

Preferentemente, Atenas, ciudad que, después de ha- 10
ber renegado de Sócrates como ciudadano, hasta el punto
de obligarle a tomar el veneno, sólo formula una única
petición: pasar por ser la patria de Homero.

Mas, ¿cómo Homero hubiera soportado ser un ciuda- 11
dano sometido a las leyes de Platón, estando ambos auto-
res divididos por posturas tan contrarias y antagónicas?
Uno propugna la comunidad de esposas y de hijos; los 12
dos poemas del otro están santificados por castas unio-
nes. A causa de Helena parten los griegos a la guerra, y, 13
a causa de Penélope, Odiseo anda errante. En ambos poe- 14
mas de Homero, imperan las leyes más justas que pueden
darse en la vida humana; en cambio, los amores de mu- 15
chachos ponen por doquier una nota de ignominia en los
diálogos de Platón, y no hay pasaje en donde no haya
un hombre que no esté lleno de deseo por otro hombre.

Homero invoca a las Musas, divinas vírgenes, para las 16
empresas más insignes, con ocasión de un cometido ilus-
tre, digno de la naturaleza divina de Homero, o bien 17
cuando se trata de alinear por ciudades las filas de gue-
rreros, o narrar las excelencias de los grandes héroes.

77

Una vez más, como se va habitualmente a un lugar familiar, se sitúa en el Helicón, y dice:

Decidme ahora, Musas, que habitáis olímpicos palacios... 2
quiénes eran los caudillos y los príncipes de los dánaos[365].

365 *Il.* II 484 y 487.

3 O, de nuevo, cuando comienza a celebrar la hombría de Agamenón, y a celebrar, asimismo, a este héroe que se asemeja a tres dioses[366]:

4 *Decidme ahora, Musas, que habitáis olímpicos palacios, quién fue el primero que hizo frente a Agamenón*[367].

5 En cambio, el admirable Platón, en su hermosísimo *Fedro,* al comenzar la inteligente distinción que hace entre los amores, se atreve, como Áyax el Locrio[368] en el templo de la diosa más venerable, a ofrecer libaciones impuras a las Musas, impetrando su sabia ayuda para una empresa licenciosa:

6 *Vamos, pues, Musas de voz armoniosa, que ostentáis este sobrenombre, bien por la naturaleza de vuestro canto, bien por algún pueblo con dotes musicales... Prestadme vuestra colaboración en este mito*[369].

7 ¿Sobre qué versa, podría yo decir, este mito, oh Pla-
tón, el más digno de admiración? ¿Sobre el cielo y la na-
turaleza de todo lo creado, o sobre la tierra y el mar?
8 Y tampoco se trata del sol y de la luna, ni del movi-
9 miento de las estrellas fijas y de los planetas. Me da ver-
güenza decir cuál es la finalidad de esta invocación:

366 «Semejante en la cabeza y en los ojos a Zeus tonante; en el cinturón, a Ares, y en el pecho, a Posidón» (*Il.* II 478 ss.).

367 *Ibid.,* XI 218 ss.

368 Áyax Oileo, jefe de los Locrios, pintado por Homero como orgulloso, cruel, impío. Cometió un gran delito cuando los griegos capturaron Troya. Pese a que Casandra se refugió en el altar de Atenea, Áyax la arrastró de allí a la fuerza, derribando la estatua de la diosa a la que la doncella estaba abrazada. En castigo a su impiedad, los demás griegos quisieron lapidarlo, salvándose a duras penas porque se atrevió a acogerse al altar de la diosa, pese a haberla ultrajado.

369 PLAT., *Fedr.* 237a.

Había una vez un niño, o más exactamente, un jovencito, extremadamente bello, que despertaba un loco amor en muchos hombres. Uno de ellos —que era astuto— le tenía persuadido de que no le amaba, pese a amarlo; y un día, solicitando sus favores, le decía...[370]. 10

Así despliega ante los ojos, pone al descubierto —como si lo hiciera sobre un techo—, la indecencia, sin enmascarar lo vergonzoso del asunto con una apariencia decorosa. 11

78

Por tanto, como cabría esperar: las historias de Homero son sinónimo de vida de héroes; los diálogos de Platón, de amores de muchachos.

Todo en Homero rezuma una noble virtud: el pruden- 2-3
te Odiseo, el valeroso Áyax, la sensata Penélope; Néstor,
justo en todas sus manifestaciones; Telémaco, piadoso pa-
ra con su padre; Aquiles, de una fidelidad extrema en la
amistad. ¿Cuál de estos atributos se encuentra en el filó- 4
sofo Platón? A no ser que, ¡por Zeus!, digamos que es
digna de estima y provechosa esa augusta y fútil diserta-
ción sobre las ideas, la cual, hasta a su propio discípulo
Aristóteles le causa risa[371]. Por tanto, por sus ataques 5
contra Homero, ha sufrido el castigo que, en mi opinión,
merecía,

370 *Ibidem.*

371 Afirmación demasiado exagerada. Aristóteles, simplemente, no está de acuerdo con Platón en la teoría de las Ideas.

por tener una lengua desenfrenada, enfermedad esta la [más vergonzosa[372],

como Tántalo[373], como Capaneo[374], como aquellos a quienes la desmesura en el hablar les acarreó incontables padecimientos.

6 Muchas veces Platón se consumía esperando en las
puertas de los tiranos. Siendo de condición libre, hubo
de soportar un destino de esclavo, llegando hasta el extre-
7 mo de ser vendido. A nadie le es desconocido el espar-
tano Polis[375], ni ignora tampoco cómo Platón fue salva-
do, debido a la compasión que despertó en un hombre
libio[376]; su precio fue fijado en veinte minas, como si se
8 tratara de un esclavo de escaso valor. Y, todo ello, como
castigo bien merecido, por las acusaciones impías contra
Homero, vertidas por esta lengua desenfrenada e indis-
creta.

79

A pesar de que podría lanzar más ataques contra Platón, dejo de hacerlo, por la consideración que me merece el nombre de la sabiduría socrática.

372 Euríp., *Orest.* 10. Verso ya citado *supra,* cap. 1, 3.

373 Cf. *supra,* n. 4.

374 Caudillo argivo, uno de los siete que participaron en la expedición contra Tebas. Afirmaba no tener miedo de los dioses. Zeus lo fulminó con un rayo, cuando, con una escala, trepaba por una torre de la ciudad.

375 Capitán de un navío lacedemonio que transportó a Platón a Egina, donde el filósofo fue vendido en el mercado como esclavo.

376 Aníceris de Cirene, conocido de Platón, a quien compró y devolvió la libertad. (Cf. Dióg Laerc., III 19 ss.).

Y, ¿qué decir de Epicuro, el filósofo feacio, el jardi- 2
nero del placer en sus propios jardines[377], quien, acerca
de toda la poesía —y no especialmente la de Homero—,
hace afirmaciones gratuitas, como si estuviera hablando
de astros, pongo por caso? El único patrimonio que dejó
a los humanos fue lo que sustrajo, sin ningún pudor, a
Homero, sin ser consciente de ello.

Las declaraciones que hace Odiseo en el palacio de Al- 3
cínoo, fingiendo como si representara un papel, y que, pe-
se a ser engañosas, no están exentas de sabiduría[378], Epi-
curo las toma por verdaderas, y considera que en ellas
está definida la meta de la vida. Cuando 4

la alegría se adueña de las gentes, y los comensales, sentados uno al lado del otro, a lo largo de la sala, escuchan al aedo... pienso para mis adentros que esto es lo más bello que existe[379].

El Odiseo que aquí habla no es el que destacó como el 5
más valiente en tierra troyana, ni el que asoló la Tracia,
ni el que bordeó, pasando de largo, los placeres lotófa-
gos, ni el que resultó más poderoso aún que el poderoso
Cíclope, ni el que recorrió a pie toda la tierra y surcó 6
el mar Océano y, vivo aún, contempló el Hades. No, no 7
es ese Odiseo quien hace tales afirmaciones, sino un pe-
queño residuo de la cólera de Posidón, lanzado por las
olas de las violentas tempestades a la piedad de los fea-
cios. El héroe, necesariamente, aprueba los honores que 8
suelen dispensarse a las personas a quienes se hospeda.

377 Cf. *supra,* n. 20. En el campo de los filósofos, Epicuro es el otro gran enemigo de Homero.

378 Se refiere al hecho de encontrar ideal ese género de vida que llevan los feacios.

379 *Od.* IX 6 ss. y 11.

9 Había expresado tan sólo un único deseo, que formula en su infortunio:

Concédeme llegar a los feacios en calidad de amigo, y
[que suscite su compasión[380].

No siéndole posible corregir, con sus enseñanzas, la molicie de ese pueblo, se ve obligado a pronunciar, al menos, unas palabras elogiosas.

10 Pero Epicuro, en su ignorancia, toma por una definición de norma de vida lo que tan sólo es una apreciación que, coyunturalmente, Odiseo se ve precisado a hacer; y lo que, entre los feacios, el héroe define como lo más bello, Epicuro lo planta en sus sacrosantos jardines.

11 ¡Al diablo con Epicuro, quien, a mi juicio, está más
12 enfermo de alma que de cuerpo![381]. Todas las épocas han considerado divina la sabiduría de Homero y, con el paso del tiempo, sus encantos se tornan más jóvenes; no hay nadie que no abra la boca, a propósito de él, si no
13 es para decir algo elogioso. Todos somos por igual sacerdotes y celadores de sus divinos poemas:

Deja que se consuman éstos —uno o dos—, concibiendo planes al margen de los aqueos, que no verán realizados sus propósitos[382].

---

380 *Ibid.*, VI 327.

381 Alusión a la salud delicada de Epicuro, aquejado, al parecer, de hidropesía.

382 *Il.* II 346 ss. Palabras de Néstor a Agamenón. Los dos únicos «disidentes» que se niegan a proseguir la guerra son Aquiles y Patroclo. Interpretación de Heráclito: los detractores de Homero constituyen una minoría ínfima, muy escasamente representativa.

ÍNDICE DE NOMBRES

ANTONINO LIBERAL

LAS METAMORFOSIS

INTRODUCCIÓN

EL AUTOR

En el códice *Palatinus graecus Heidelbergensis 398* se nos ha transmitido una colección de *Metamorfosis* de un autor escasamente conocido: Antonino Liberal. En realidad, su nombre ha llegado a la posteridad por aparecer en el título de la obra (fol. 189r) y en el colofón de la misma (fol. 208v). De entrada, resulta raro el uso de dos *cognomina: Antoninus* y *Liberalis.* Por separado son frecuentes en el Bajo Imperio; así, en el *CIL* aparecen 83 hombres y 28 senadores con el *cognomen* de Antonino, mientras que con el de Liberal son 197 hombres y sólo 3 senadores [1]. También podemos añadir, para completar estos datos, que el *cognomen* Antonino está atestiguado en el Bajo Imperio, pero no antes [2]; situación distinta a la de Liberal que es común a la época republicana y al Bajo Imperio [3].

---

[1] I. KAJANTO, *The Latin Cognomina,* Helsinki, 1965, págs. 161 y 220.

[2] Cf. H. SOLIN, «Die innere Chronologie des römischen Cognomens», en *Actes du Colloque International sur l'Onomastique Latine,* París, 1977, pág. 107.

[3] *Ibid.,* págs. 122.

Lo único que puede afirmarse de él, con ciertas dosis de seguridad, es que su nombre puede hacer referencia a un autor que vivió en el siglo de los Antoninos o de los Severos [4]. I. Kajanto ha puesto de relieve [5] el hecho de que en al época imperial se elogie la *liberalitas* y que como *cognomen* sea muy frecuente. Por eso, no cabe pensar en la casualidad, si tenemos en cuenta el dato de que fue el emperador Antonino uno de los que más *liberalitates* concedieron, nueve concretamente [6], frente a las seis, por ejemplo, de Severo. Estas noticias parecen apuntar hacia finales del siglo II d. C., o comienzos del III, como hemos visto [7], aunque se haya señalado que la lengua sea más propia del siglo II [8]. En cualquier caso, no poseemos otros datos que nos permitan situarlo en otra época que no sea finales del siglo II - principios del siglo III d. C.

La obra

a) *La forma y el género*

Como bien ha subrayado P. Grimal, «las fuentes de la Mitología son muy diversas: van desde los poemas homéricos hasta los comentarios eruditos de los sabios bizantinos del siglo XII» [9]. Con frecuencia se divide a estas fuentes en tres categorías: una primera que corresponde a las leyendas populares, a menudo recogidas por Pausa-

[4] Cf. Saxius, en *Onomasticon,* I, pág. 308.

[5] Kajanto, *The Latin...*, págs. 62 y 68.

[6] Cf. Ch. Daremberg-Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines,* Graz, 1969, art. *Liberalitas.*

[7] Cf. E. Oder, *De Antonino Liberali,* Bonn, 1886, pág. 56, n. 1.

[8] Así lo cree, por ejemplo, F. Blum, *De Antonino Liberali,* Estrasburgo, 1892, págs. 26 y sigs.

[9] P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana,* Barcelona, 1981 [2], pág. XX.

nias y Estrabón; un segundo lugar lo ocupan las llamadas fuentes «eruditas», especialmente los historiadores: Hecateo de Mileto, Acusilao de Argos, Ferecides de Atenas, Helánico de Mitilene, etc.; la tercera categoría —que es la que nos interesa— surge en la época helenística y tiene por objeto, simplemente, hacer recopilaciones de las sagas, leyendas y relatos transmitidos por otros autores y por la tradición popular, rehuyendo cualquier tipo de interpretación. En la época imperial se bebe aún de este último aspecto.

Sobre el origen y finalidad de dichas colecciones, que comienzan aparecer en el siglo III a. C., es difícil hacer una precisión. En algunos casos parece evidente que existía un hilo conductor o una motivación central, como es el caso de los *Catasterismos* de Eratóstenes de Cirene [10]; o bien estaban compuestas para un destinatario concreto y para un uso específico, tal es el caso de Partenio de Nicea [11], que dedica sus *Sufrimientos de amor* al poeta latino Cornelio Galo para que los reelabore y sean motivos en sus poemas elegíacos. También tienen un destinatario las *Diégesis* de Conón: el rey Arquelao de Capadocia [12]. Pero el compendio más importante es, sin duda, la *Biblioteca* de Apolodoro [13], cuyo origen es oscuro y que

[10] Este autor escribió *ca.* la segunda mitad del siglo III a. C., pero la obra que nos ha llegado bajo este nombre es sólo un resumen muy posterior.

[11] Desarrolló gran parte de su actividad literaria y docente en Roma en el último tercio del siglo I a. C., contando entre sus discípulos a Virgilio.

[12] Este dato permite fechar la obra entre el 36 a. C. y el 17 d. C., si bien el resumen que se nos ha conservado es muy posterior, pues viene recogido en la *Biblioteca* de Focio.

[13] Gramático ateniense, discípulo de Aristarco de Samotracia, cuyo *floruit* hay que situarlo a mediados del siglo II a. C. y que se formó en la filología alejandrina.

es un documento de primera magnitud para conocer cuáles eran los cánones y principios clasificatorios de leyendas a comienzos de la época romana. Por otra parte, la expansión política de Roma no supuso ningún obstáculo para este tipo de investigaciones, antes al contrario, debió de favorecer estos trabajos, ya que eran de gran utilidad para un público poco cultivado aún y poco ducho en una materia que a menudo atesoraba grandes dosis de erudición.

La obra que se ha reunido bajo el título de *Metamorphṓseon synagogḗ,* y que bien podemos traducir como *Colección de metamorfosis,* comprende cuarenta y una historias que interesan, a la vez, a la literatura y a la mitografía. En primer lugar, se trata de la única fuente conservada que nos sirve como punto de referencia para el conocimiento de una serie de obras anteriores a Antonino Liberal, hoy desaparecidas; en segundo, al igual que otros recopiladores de semejantes características, es la salvaguarda y el testimonio de todo un conjunto de leyendas que, de otra manera, se habrían perdido irremisiblemente para la posteridad.

b) *El contenido*

Desconocemos el motivo por el cual realizó Antonino Liberal esta recopilación de metamorfosis, pues ni él mismo lo manifiesta ni poseemos otro tipo de fuentes que nos permita averiguarlo. En cualquier caso, nos ofrece un importante arsenal de datos sobre ritos y sacrificios, sobre motivos etiológicos tan del gusto helenístico [14], sobre extrañas leyendas, algunas incluso con pretensiones históricas, pero, sobre todo, un inmenso material mitográfico de difícil clasificación a veces. La finalidad de cada una de las historias es explicar el origen de unas metamorfosis que debían de formar parte del acerbo cultural. Las más frecuentes son las referentes a animales y aves. Así, tenemos metamorfosis del primer tipo: en león (X 12, 14), en leopardo (X 12, 15), en toro (X 12, 13), en salamanquesa (IX 11), en pantera (X 15), en ciervo (XXIV 11, 15), en lince (XXIV 15), en cabrito (XXVIII 17), en gata (XXVIII 16), en buey (XXVIII 19), en vaca (XXVIII 19), en musaraña (XXVIII 20), en comadreja (XXIX 4, 5, 21), en serpiente (XXXII 10), en tortuga (XXXII 7), en lobo (XXXV 13) o en loba (XXXV 8), en rana (XXXV 7), en foca (XXXVIII 3), etc.; y transformaciones en aves: en paloma (I 19, V 5 y XI 35), en urraca (IX 17), en corneja (X 27), en alción (XI 29), en abubilla (XI 33), en cisne (XII 17 y V 5), en gaviota (XV 14), en lechuza (XV 10), en gavilán (XXVIII 13), en ibis (XXVIII 14), en garza (XXXVII 23), etc. En menor número las hay muy diversas: insectos (V 5, XXII 2, XXIV 11), piedras (XXIII 28, XXXIII 16, XXXIX 14, etc.), constelaciones (XII 18, XXVI 1, XXXVI 9, etc.), árboles o plantas (XXII 10, XXX 2, XXXII 1, etc.), peces (XXVIII 15), etc.

No obstante, la mayor importancia de la obra de Antonino Liberal reside en el hecho de ser el testimonio único para la transmisión de un buen número de leyendas. Tal es el caso de Hiérax, o el tema de la piedad, tratado frecuentemente por Beo [15], en la historia II; al igual que la historia de Cragaleo (IV), elegido árbitro por Ártemis, Apolo y Heracles para ver cuál de los tres reinaría sobre

[14] Sobre el papel de la homonimia en la creación de leyendas helenísticas. Cf. L. CASTIGLIONI, en *Aten. e Rom.* XII (1909), 354.

[15] Cf. ANT. LIB., V, VI, XIV, etc.

la ciudad de Ambracia; o que las historias de Egipio (V) y de Perifante (VI), tomadas, quizás, de Beo[16] o de Nicandro[17]. La leyenda de las ematides (VIII) no aparece con este nombre más que en Ovidio[18]; también es fuente única para la historia de Aedón[19] (XI) y la que protagonizan el tirano Mileto y la doncella Aspálide (XIII).

Situación diferente es la que ofrecen las historias XII y XIV, en las que Antonino Liberal es la única fuente griega que conserva la leyenda de Cicno, el hijo de Apolo y de Tiria[20], evocada por Ovidio[21], y la leyenda iliria de Múnico, respectivamente[22]. Esta última tendría su fuente en la *Ornitogonía* de Beo, en opinión de Plaehn[23], según se desprende de la utilización de una intervención divina —Zeus— en la metamorfosis colectiva sufrida por la familia de Múnico, recurso característico de Beo; la

[16] Como piensa O. SCHNEIDER, *Nicandrea*, Leipzig, 1856, pág. 43.

[17] En opinión de M. WELLMANN, «Alexander von Myndos», *Hermes* XXVI (1891), 507, n. 2.

[18] *Metamorfosis* V 669.

[19] Cf. I. CAZZANIGA, *La saga di Itys*, Varese, 1950-1951, págs. 79 y sigs., en donde estudia el tema de Aedón en la tradición poética de Beo. Cf. P. SCARPI, «Il picchio, le api, il miele e l'artigiano. Ant. Lib. Met. 11», *Ann. Fac. Lett. Pad.* III (1978 [1980]), 259-285.

[20] No confundir con los otros cuatro personajes que con este nombre nos ha transmitido la mitografía griega y latina, cf. GRIMAL, *Diccionario de Mitología...*, págs. 101 y sig.

[21] *Met.* VII 371-381, y que, en opinión de V. COSTANZI, «Antonino Liberale XII», *Riv. Filol. Istr. Class.* XLVIII (1920), 351-353, seguiría a la versión original, es decir, las *Transformaciones* de Nicandro. Para M. PAPATHOMOPOULOS, *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, París, 1968, pág. 100 n. 18, citando al revisor de su edición J.-M. JACQUES, la metonomasia del lago es algo peculiar de la obra nicandrea.

[22] OVID., *Met.* XII 715 ss., hace mención a las metamorfosis en aves que sufrieron los descendientes del rey Moloso.

[23] *De Nicandro aliisque poetis Graecis ab Ovidio in Metamorphosibus conscribendis adhibitis*, tesis doct., Halle, 1882, pág. 51.

mención que hace Liberal del ataque de los bandidos y la referencia a torres *(pýrgoi)* para prevenir dichos ataques —sobre todo de piratas— permite fijar, aproximadamente, el origen de esta leyenda entre los siglos IV y III a. C., momento en que fueron construidas la mayor parte de estas torres[24]. Son muchas las ocasiones en que los temas son comunes a Antonino Liberal y a Ovidio, aunque, también a menudo, con diferencias. Tales son los casos, por ejemplo, de la metamorfosis de Cerambo (o Terambo), también tratada brevemente y con algunas diferencias por Ovidio[25], la de Bato[26] (XXIII), que, fuera de este lugar, sólo aparece mencionada por Ovidio[27] y de una manera diferente, o la leyenda de los mesapios (XXXI), recogida por Ovidio[28] que cita a dos hijos de Licaón, Yápige y Daunio, que no aparecen en las listas que ofrecen los mitógrafos[29], o la historia de Arceofonte (XXXIX), conocida también por Ovidio[30] bajo el nombre de Ifis.

En otros casos se añade el interés de datos paradójicos que, en ocasiones, se remontan a fuentes intermedias hoy perdidas. En la historia XVI, Antonino Liberal es el úni-

[24] Cf. D. W. S. HUNT, «Feudal Survivals in Jonia», *Journ. Hell. Stud.* LXVII (1947), 68-75.

[25] *Met.* VII 353-356.

[26] Cf. R. HOLLAND, «Battos», *Rhein. Mus.* LXXV (1926), 156-184.

[27] *Met.* II 687-707.

[28] *Ibid.*, XIV 512-526.

[29] Cf. APOLODORO *Biblioteca* III 8, 1; DIONISIO DE HALICARNASO, I 11 y 13; PAUSANIAS, VIII 21 s., etc.; cf. el posible origen común de la historia XXXVII de Antonino Liberal, con variantes respecto a fuentes anteriores y con un claro valor etiológico.

[30] *Met.* XIV 698-761. Cf. A. BORGHINI, «Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione, la ragazza alla finestra (Ovidio, *met.* 14, 795-861, e Antonino Liberale, *met.* 39)», *Mat. Disc.* II (1979), 137-161.

co que da el nombre de Énoe[31] a la protagonista de esta leyenda de pigmeos[32]; sólo por nuestro autor podemos conocer de forma completa el mito de Aéropo, citado por Ovidio[33] y Lactancio Plácido[34], en XVIII; la segunda aventura de Britomartis (XL 4) sólo es conocida por Antonino Liberal[35], etc. Estas *Metamorfosis*, en definitiva, vienen a ser una fuente de capital importancia para los estudiosos de la mitografía, del folklore y de la religión, entre otras ciencias, por la diversidad y complejidad de los datos que ofrecen.

c) *Las fuentes*

El único manuscrito que ha transmitido las *Metamorfosis* de Antonino Liberal conserva unas fuentes citadas en el margen. Los primeros editores las aceptaron como genuinas, mientras que otros las han incluido prudentemente entre paréntesis o las han reflejado con distinta grafía[36]. R. Hercher[37] fue el primero en sospechar de la autenticidad de tales fuentes; para él, el origen de las mismas está en un gramático del siglo III que las introdujo a modo de escolios. E. Oder[38] ha llegado a identificar, incluso, a este gramático con Pánfilo[39], y F. Blum, seguido por C. Wendel[40], a distinguir dos escoliastas distintos en Antonino Liberal[41]; postura esta contra la que reaccionó R. Sellheim[42] proponiendo la solución contraria: se trata de un gramático de los siglos IV o V que fundió dos compilaciones, tal y como hoy las conservamos. Para E. Martini[43], las fuentes de Antonino Liberal son de distinta naturaleza que las de Partenio; piensa que los índices de Partenio son consecuencia de la manía erudita del escoliasta de Liberal[44].

Es *communis opinio* que las mal llamadas fuentes ya estaban en el manuscrito del que derivaba el *Palatinus gr. 398*. C. Cessi, en un trabajo ya antiguo[45], afirmaba que tales fuentes eran el resultado de los sucesivos lectores del manuscrito. En nuestra edición de Partenio de Nicea[46], hemos señalado algunas incongruencias, a propósito de este autor, entre las fuentes y el contenido de la obra, así como algunas dificultades de tipo «técnico», que hacen insostenible la tesis de que las fuentes y el opúsculo fuesen debidas al mismo autor. M. Papathomo-

---

31 ELIANO, *Historia de los animales* XV 29, y ATENEO, IX 393E, que remite a Beo, la llaman «Gérana» (grulla); el cambio de nombre probablemente implica la existencia de una fuente —perdida— intermedia.

32 En griego, «como un puño», refiriéndose a su corta estatura.

33 *Met.* VII 390.

34 *Fáb.* VII 15.

35 Cf. R. HOLLAND, «Britomartis», *Hermes* LX (1925), 59-65.

36 Cf. A. WESTERMANN, *Scriptores Poeticae Historiae Graeci*, Brunswick, 1843, págs. VII y sig.

37 «Zur Textkritik der Verwandlungen des Antoninus Liberalis», *Hermes* XII (1877), 306 y sigs.

38 *De Antonino...*, págs. 42 y sigs.

39 La tesis de Hercher fue rechazada por SCHNEIDER (*Nicandrea*, págs. 28 y sigs.) y TH. BERGK (*Griechische Literaturgeschichte*, vol. I, Berlín, 1872, pág. 233).

40 *Gnomon* VIII (1932), 148-154.

41 *De Antonino...*, págs. 51 y sigs.

42 *De Parthenii et Antonini fortium indiculorum auctoribus*, La Haya, 1930, pág. 62.

43 *Mythographi Graeci*, vol. II, Leipzig, 1896, págs. XLIV y sigs.

44 Tesis combatida por S. EITREM, «De Ovidio Nicandri imitatore», *Philologus* LIX (1900), 62 y sig.

45 «Gli indici delle fonti di Partenio e di Antonino Liberale», *Att. Ist. Ven.* LXXXI (1921-1922), 345-360.

46 *Sufrimientos de amor y Fragmentos*, Madrid, 1988, págs. XL y sigs.

poulos, en su edición de Antonino Liberal, también llegó a esta conclusión, y proponía los títulos marginales como obra de escoliastas de los años 350 y siguientes[47]. Es, precisamente, a partir de estos años cuando renacen los estudios clásicos en Constantinopla y se copian las obras en pergamino.

Dejando al margen esta cuestión, es bien cierto que las fuentes nos aportan datos de gran interés sobre autores y obras hoy perdidas. Tenemos las siguientes referencias, en el mismo orden en que aparecen en las *Metamorfosis:*

1. Beo (siglo II a. C. ?), autor de una *Ornitogonía*[48], historia sobre el origen de las aves, con recursos míticos y de leyenda. Esta obra sirvió de modelo al amigo de Ovidio, Emilio Mácer, para componer en dos libros una obra bajo el mismo título[49]. Aparece citada diez veces, pero está latente en otras varias historias.
2. Atanadas (siglo III a. C.)[50], que compuso una *Historia de Ambracia*[51] que parece pertenecer al ciclo dedicado a las fundaciones de ciudades y su correspondiente historia[52].

47 *Antoninus...*, págs. XV-XIX.

48 Cf. I. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina,* Oxford, 1925, pág. 23, y G. KNAACK, en *R.E.,* s.u.

49 Cf. PLINIO, *Historia natural* X 7.

50 Cf. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* Berlín-Leiden, 1957-1958, núm. 303.

51 Cf. E. OBERHUMMER, *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien, Leukas im Alterthum,* Munich, 1887, págs. 61 y sigs.

52 Cf. Los poemas dedicados a fundaciones realizados por Apolonio de Rodas; véase POWELL, *Collectanea...*, págs. 41 y sigs.

3. Nicandro de Colofón (siglos. III-II a. C. ?)[53] compuso unas *Transformaciones* que son una de las obras perdidas más famosas, en cinco libros según la *Suda*[54], que influyeron decisivamente en las *Metamorfosis* de Ovidio[55]. La mayoría de los fragmentos que de esta obra se citan se basan en Antonino Liberal (22 veces aparece Nicandro y su obra en las fuentes); en otras ocasiones también se puede adivinar, aun sin cita, la fuente nicandrea.
4. Corina de Tanagra aparece en las fuentes de IX y XXV, si bien sólo una interpretación errónea ha podido hacer creer que compusiese dos o tres libros de *Geroîa*[56].
5. Areo de Laconia, autor desconocido que Knaack[57] cree identificar con otro de semejante nombre[58] que también había tratado leyendas laconias. En Antonino Liberal aparece como autor de un poema titulado *Cicno.*
6. Simias de Rodas (*ca.* 300 a. C.), del que quedan fragmentos de una composición en hexámetros titulada *Apolo*[59].

53 Cf. A. S. GOW y A. F. SCHOLFIELD, *Nicander,* Cambridge, 1953, en su Introducción.

54 Cuatro según un escoliasta de Antonino Liberal.

55 Cf. E. ROHDE, *Der Griechische Roman,* Hildesheim, 1960 [4], pág. 135, n. 1.

56 J. S. LASSO DE LA VEGA, «Notulae», *Emerita* XXVIII (1960), 125-142.

57 *R.E.,* vol. II, 1896, col. 2861.

58 Cf. PAUS., III 14, 5.

59 Algunos hexámetros del *Apolo* se han conservado en el *P. Michigan III 139* (cf. MERKELBACH, *Aegyptus* XXXI [1951], 257-260) y, en general, en la edición de H. FRÄNKEL, *De Simia Rhodio,* Gotinga, 1915, págs. 25-36.

7. Hesíodo, de quien se citan las *Grandes Eeas* (XXIII), si bien Papathomopoulos [60] discrepa y niega que la historia de Bato se hallase en dicha obra [61].
8. Didimarco, poeta alejandrino que compuso unas *Metamorfosis* [62].
9. Antígono de Caristo (siglo III a. C.), autor de unas *Alteraciones* [63].
10. Apolonio de Rodas (siglo III a. C.), de quien sólo conservábamos, aparte de las *Argonáuticas,* un epigrama en la *Antología Palatina* (XI 275), que más parece un juego de palabras [64] perteneciente a la polémica literaria que mantenía con Calímaco, debido a las *Aitia* de este último [65]. En contra de la opinión de C. Cessi [66], R. Holland [67] a defendido la relación entre Bato, cuya leyenda rememora Antonino Liberal (XXIII), y el batíada Calímaco [68], lo cual abonaría las tesis de una fuente de origen epigramático y la paternidad del rodio.

60 *Antoninus...*, pág. XIII.

61 Por el contrario, WILAMOWITZ, en *Berliner Klassikertexte,* V 1, pág. 24. Sobre la paternidad de las *Grandes Eeas,* véase J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodea. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode,* Leiden, 1960.

62 Cf. G. KNAACK, en *R. E.,* vol. V, 1903, col. 442.

63 Cf. U. VON WILAMOWITZ, «Antigonos von Karystos», *Phil. Unters.* IV (1881), 171.

64 Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF *Homerische Untersuchungen,* Berlín, 1884, pág. 746. Hay dudas sobre la identificación de este Apolonio, cf. M. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Antología Palatina,* vol. I, Madrid, 1978, pág. 187.

65 Cf. A. P. SMOTRYTSCH, «Zur Frage der literarischen Kritik im Prolog der *Aitia* des Kallimachos», *Studi Rostagni* (Turín, 1963), 249-256.

66 *La Poesia Ellenistica,* Bari, 1912, pág. 127.

67 «Battos», pág. 162.

11. Pánfilo de Alejandría, gramático del siglo I d. C., de la escuela de Aristarco y que compuso un léxico de glosas en 95 libros, aunque no consta que la obra aludida en las fuentes sea ésta, pues sabemos por Galeno que el alejandrino realizó una obra pretendidamente científica intitulada *Sobre las plantas* y en la que dejaba sentir su gusto por las metamorfosis.
12. Ferecides, mitógrafo ateniense de comienzos del siglo V a. C. [69], sucesor de Acusilao de Argos, compuso una obra en jonio en la que recogía una serie de mitos primitivos, sobre todo áticos. La sistematización de los mitos que llevó a cabo Ferecides culminaría con los manuales como el de Apolodoro y otros de corte similar. La versión que, en este caso (XXXIII), Antonino Liberal ofrece en seguida por Eurípides en *Los Heraclidas.*
13. Menécrates de Jantos, historiador del siglo IV a. C., compuso una *Historia de Licia* de la que tenemos noticia también por Dionisio de Halicarnaso [70] y por Esteban de Bizancio [71].
14. Hermesianacte de Colofón, poeta elegíaco discípulo de Filetas de Cos y que vivió en el siglo de Filipo II y de Alejandro. Compuso un

68 Cf. CALÍMACO, *Himnos* II 96; *Epigramas* XXXV 1.

69 Cf. JACOBY, *Die Frag. griech. Hist.,* vol. III, págs. 58-104 y 386-430.

70 *Historia antigua de Roma* I 48.

71 Cf. ss.uu. *Artýmnēsos* y *Blaûdos.*

poema en tres libros de elegías que llevaba el nombre de *Leontion*, su amada.

No obstante, queda abierta la posibilidad de toda una serie de influencias no conocidas y que, por esta razón, hacen de Antonino Liberal el autor de una obra singular.

d) *La transmisión del texto*

Las *Metamorfosis* de Antonino Liberal han sido transmitidas por un solo códice: el *Palatinus gr. Heidelbergensis 398*[72]. Este manuscrito fue legado al convento de los PP. Dominicos de Basilea por Juan de Ragusa[73], que había reunido una colección de manuscritos antes de la caída de Constantinopla; colección que fue donada al mencionado convento, donde Juan de Ragusa se había hospedado con motivo de su participación en el concilio de Basilea (1431-1439). Al ser este personaje un destacado eclesiástico, es comprensible que el contenido de su colección estuviese casi restringido al dominio de la literatura cristiana. No obstante había piezas únicas, como este manuscrito de Heidelberg, que contiene una bellísima colección de geógrafos y mitógrafos griegos.

Fue en Basilea, en 1568, donde aparecería la *editio princeps* de Antonino Liberal. La edición fue impresa por J. Froben, que ya había editado en 1516 el *Nuevo Testamento* realizado por Erasmo, y que cedió la biblioteca de Juan de Ragusa al Elector del Palatinado Ottheinrich, fundador de la Biblioteca Palatina (Heidelberg). El manuscrito, con el resto de la Biblioteca Palatina, fue ofrecido por Maximiliano I al Papa Gregorio XV en 1623. Permaneció en el Vaticano hasta 1797, año en el que, en virtud del tratado de Tolentino, tuvo como nuevo destino la Nacional de París. Por fin, en 1816 fue devuelto a su biblioteca primitiva[74].

Como ya demostró R. Devresse[75], el *Palatinus 398* procede de la misma mano que el *Parisinus 1807*, el *Laurentianus LXXX, 9*, el *Vaticanus 2197* y el *Marcianus 246*. Esta colección de manuscritos puede ser datada entre los años 850 y 880[76] y así ha sido estudiada por N. G. Wilson[77]. Nos encontramos, pues, ante una obra que ha sido transmitida por un *codex uetustissimus*.

---

72 Cf. CALDERÓN DORDA, *Partenio de Nicea. Sufrimientos...*, 1988, págs. XXX-XLII, y «El problema del manuscrito único: a propósito de Partenio de Nicea y el cod. *Palatinus gr. 398*», *Myrtia* I (1986), 93-105.

73 Cf. A. VERNET, «Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1443)», *Basler Zeitschrift* LXI (1961), 75-108.

74 Cf. R. ELLIS, «Corrections of the Text of Parthenius», *Am. Journ. Philol.* VII (1886), 224-227.

75 *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, París, 1954, pág. 34, n. 4.

76 Cf. J. IRIGOIN, «L'Aristote de Vienne», *Jahrb. Öst. Byz.* VI (1957), 7, y A. BRAVO GARCÍA, «La Paleografía griega hoy», en *Actualización científica en Filología Griega*, Madrid, 1984, pág. 26.

77 *Scholars of Byzantium*, Londres, 1983, págs. 85-88. Una posición distinta en cuanto a la datación y la estructura del manuscrito, puede verse en O. MUSSO, «Sulla struttura del cod. Pal. Gr. 398 e deduzioni storico-letterarie», *Prometheus* II (1976), 1-10; también niega la existencia de Antonino Liberal.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ediciones:*

I. CAZZANIGA, *Metamorphoseon Synagoge,* Milán, 1962.

TH. GALE, *Historiae Poeticae Scriptores Antiqui,* París, 1675, págs. 403-480.

E. MARTINI, *Mythographi Graeci,* II, Leipzig, 1896.

M. PAPATHOMOPOULOS, *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses,* París, 1968.

O. SCHNEIDER, *Nicandrea,* Leipzig, 1856, págs. 42-70.

A. WESTERMANN, *Mythographi Graeci,* Brunswick, 1843, págs. 200-238.

2. *Estudios:*

G. ARRIGONI, «Le Meleagridi in Antonino Liberale e Nicandro», *Acme* XXIII (1970), 17-28.

F. J. BAST, *Lettre critique à J. F. Boissonade sur Antoninus Liberalis, Parthenius et Aristénète,* París, 1805.

E. BETHE, «Die Quellenangaben zu Parthenios und Antoninos», *Hermes* XXXVIII (1903), 608-617.

F. BLUM, *De Antonino Liberali,* tes. doct., Estrasburgo, 1892.

A. BORGHINI, «Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione, la ragazza alla finestra (Ovidio, *met.* 14, 795-861, e Antonino Liberale, *met.* 391», *Mat. Disc.* II (1979), 137-161.

L. CASTIGLIONI, *Collectanea Graeca,* Pisa, 1911, págs. 77-101.

I. CAZZANIGA, «Dell'elisione di *dé, hypó, apó, katá,* ecc. nella prosa di Antonino Liberale *(Cod. Palatino)*», *Acme* XIII (1960), 217-218.

—, «Spigolature critiche, VI: Antonino Liberale 23, 2 Battus», *Par. Pass.* XV (1960), 446-449.

—, «Osservazioni critiche al testo di Antonino Liberale», *Stud. Class. Or.* IX (1960), 100-105.

—, «Coloni Nicandrei in Virgilio», *Stud. It. Filol. Class.* XXXII (1960), 18-37.

C. CESSI, «Gli indici delle fonti di Partenio e di Antonino Liberale», *Att. Ist. Ven.* LXXXI (1921-1922), 345-350.

V. COSTANZI, «Antonino Liberale XII», *Riv. Filol. Istr. Class.* XLVIII (1920), 351-353.

CH. CH. CHARITONIDOS, *«Sýmmeikta kritiká», Platon* II (1950), 90-129.

J. D. ELLSWORTH, «Antoninus Liberalis 15, 2», *Amer. Journ. Philol.* (1979), 515.

G. GIANGRANDE, «On the Text of Antoninus Liberalis», en *Athlon, in hon. F. R. Adrados,* II, Madrid, 1987, págs. 363-372.

R. HERCHER, «Zur Textkritik der Verwandlungen des Antoninus Liberalis», *Hermes* XII (1877), 306-319.

V. LAMPRINOUDAKIS, *«Tà Ekdýsia tes Phaistou»,* 'Αρχ. 'Εφη. (1972), 99-112.

J. S. LASSO DE LA VEGA, «Notulae», *Emerita* XXVIII (1960), 125-142.

L. MADER, *Griechische Sagen. Apollodoros, Parthenios, Antoninus Liberalis, Hyginus,* Zurich, 1963.

H. J. METTE, «Zwei Menandrea», *Hermes* XC (1962), 383-384.

D. Z. NIKITAS, «Zur Leukipposgeschichte», *Hellenica* XXXIII (1981), 14-29.

E. ODER, *De Antonino Liberali,* tes. doct. Bonn, 1886.

M. PAPATHOMOPOULOS, «Notes critiques au texte d'Antoninus Liberalis», *Rev. Philol.* XXXVI (1962), 245-251.

—, «Une nouvelle édition d'Antoninus Liberalis», *Rev. Philol.* XXXVII (1963), 260-266.

S. M. PITCHER, «The Anthus of Agathon», *Amer. Journ. Philol.* (1939), 145-169.

P. SCARPI, «Il picchio, le api, il miele e l'artigiano. Ant. Lib. *Met.* 11», *Ann. Fac. Lett. Pad.* III (1978 [1980]), 259-285.

—, *Il picchio e il codice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene,* Padua, 1984.

R. SELLHEIM, *De Parthenii et Antonini fontium indiculorum auctoribus,* tes. doct., Halle, 1930.

C. G. VOLLGRAFF, «Ad Antonini Liberalis XXXI, 4», *Mnemosyne* (1905), 378.

H. WULFF, «Notes critiques à Antoninus Liberalis», *Aleksandriiskie Et.* (1892), 116-124.

E. ZAFFAGNO, «Il giuramento scritto sulla mela», *Mat. Contr. Stor. Narr.* I (1976), 109-119.

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

NOTA A LA PRESENTE TRADUCCIÓN

El texto que hemos seguido es el establecido por M. Papathomopoulos (*Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses,* «Les Belles Lettres», París, 1968). Dado el elevado número de personajes mitológicos que aparecen en la obra, y, a fin de no sobrecargar de notas la traducción, no hemos incluido en dichas notas a los personajes que son sobradamente conocidos. Para ellos, remitimos al lector a los Manuales de Mitología o Diccionarios Mitológicos al uso (Ruiz Elvira, Grimal, Falcón-Galiano-Melero). Un índice de nombres propios posibilitará al lector la consulta y localización de los mismos con las correspondencias oportunas, cuando un mismo personaje figure en más de una ocasión a lo largo de la obra o aparezca citado de maneras diferentes.

Respecto a la traducción propiamente dicha, de la cual no existe ninguna versión en lengua castellana, hemos procurado guardar la máxima fidelidad al texto original, empeño que en ocasiones nos ha resultado harto difícil, dado que el estilo de Antonino Liberal es seco, ramplón, áspero. Refiere los hechos de manera abrupta; abunda en elipsis. Evidentemente, Antonino Liberal no es un poeta. Y su prosa obliga a veces a romper la literalidad, a fin de prestar al texto un mínimo de fluidez.

Por último, queremos testimoniar nuestro agradecimiento a Yolanda del Amo y a Franco Ozaeta, quienes, con sus oportunas y siempre atinadas observaciones, han contribuido a que esta versión castellana salga a la luz.

M.ª ANTONIA OZAETA

I

CTESILA

Nicandro[1] cuenta esta historia en el l. III de las *Metamorfosis.*

Ctesila, hija de Alcidamante, era oriunda de Ceos, de
una familia de Yúlide[2]. En cierta ocasión, el ateniense
Hermócares la vio danzar en las fiestas píticas, en torno
al altar de Apolo en Cartea, y sintió deseos de ella; escri-
bió unas palabras en una manzana[3] y la arrojó[4] dentro
del santuario de Ártemis. Ctesila la tomó en sus manos
y leyó las palabras en voz alta[5]. Estaba escrito: «Juro 2
por Ártemis que me casaré con el ateniense Hermócares.»

---

[1] Nicandro de Colofón, poeta épico de mediados del siglo II a. C. probablemente, autor de las *Metamorfosis* o, más exactamente, *Objetos en los que se está operando una transformación.* Pudo servir de modelo a Ovidio. Es el autor más citado por Antonio Liberal (22 veces).

[2] Una de las cuatro ciudades de Ceos.

[3] La manzana es un instrumento relacionado con pretensiones amorosas (cf. el juicio de Paris, o la historia de Hipómenes y Atalanta). Es, además, junto con el membrillo, la fruta preferida de Afrodita y jugaba un determinado papel en los ritos nupciales, ya que se le atribuían virtudes afrodisíacas.

[4] Lanzar una manzana equivalía a una declaración de amor o a una invitación galante.

[5] Leer en voz alta era usual entre los antiguos. Pero si la inscripción es, además, una fórmula de juramento, el hecho de leerla en alta voz hace que el juramento quede formulado de manera solemne, supone comprometerse de manera definitiva, so pena de incurrir en perjurio.

Ctesila, ruborizada, lanzó lejos de sí la manzana y se puso furiosa, como cuando Aconcio tendió una trampa a
3 Cidipe[6]. El padre de Ctesila, cuando Hermócares pidió a su hija en matrimonio, accedió a esta unión, y pronunció el juramento a Apolo tocando el laurel[7]. Pero, una vez transcurrido el tiempo en que se celebraban las fiestas píticas, olvidóse del juramento que había proferido y dio
4 a su hija en matrimonio a otro. La doncella, entonces, ofrecía el sacrificio en el santuario de Ártemis[8]. Apenado Hemócares por la no consecución de su matrimonio, acudió al Artemisio. Porque así lo quiso la divinidad, la joven, al verle, quedó prendada de amor por él. Y urdió un plan sirviéndose de la nodriza: sin que su padre se enterara, navegó hacia Atenas durante la noche y consu-
5 mó su matrimonio con Hermócares. Ctesila dio a luz y, como consecuencia del parto, cayó gravemente enferma y murió por voluntad de la divinidad, porque su padre había faltado a su juramento[9]. Después de prestar a su cadáver los cuidados necesarios, se lo llevaron para rendirle las honras fúnebres; entonces, del lecho mortuorio salió volando una paloma[10] y el cuerpo de Ctesila desapareció[11]. Hermócares consultó el oráculo, y el dios le respon- 6
dió que fundara en Yúlide un santuario que llevara el nombre de Ctesila. También ordenó desempeñar este mismo cometido a los habitantes de Ceos, los cuales, todavía en nuestros días, ofrecen sacrificios a la doncella; los habitantes de Yúlide la invocan bajo el nombre de Afrodita Ctesila[12], y los restantes, bajo el nombre de Ctesila Hecaerga[13].

[6] La leyenda de Aconcio y Cidipe (atestiguada a partir de CALÍMACO, frs. 67-75 PFEIFFER) es muy similar a la de Ctesila y Hermócares, salvo que concluye con un final feliz. En esta historia, también el joven Aconcio, enamorado de Cidipe, graba en la corteza de un membrillo un juramento por Ártemis de casarse con él y hace rodar el fruto a los pies de la doncella. Cidipe toma el membrillo y lee también inocentemente la inscripción en voz alta. Sonrojada, tira el fruto a lo lejos, pero el juramento quedaba formulado.

[7] El laurel sagrado de Apolo. Se juraba, a veces, por el nombre de ciertas plantas.

[8] Se trata del sacrificio prenupcial que las doncellas ofrecían a Ártemis, diosa de la virginidad (cf. EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide* 1110 ss.). Este sacrificio consistía, a veces, en la ofrenda de la cabellera.

[9] El castigo de perjurio podía acarrear graves quebrantos no sólo en la salud de quien había incurrido en él, sino en la de su familia (cf. *Ilíada* III 299-301, IV 162, etc.); podía suponer la muerte e, incluso, la extinción de su raza.

[10] Cf. OVIDIO, *Metamorfosis* VII 368-370. La paloma es el pájaro sagrado de Afrodita.

[11] El *aphanismós* está, a menudo, ligado al origen de un culto, y es prueba de la inmortalización o deificación del personaje que desaparece.

[12] El culto de Afrodita Ctesila en Ceos nos es conocido tan sólo por este pasaje de Antonino Liberal.

[13] Epíteto cultual. Aplicado también a Aspálide (*infra,* XIII). Probablemente se trata de la epiclesis local de una misma divinidad. En realidad, Hecaerga es aquí un epíteto de Ártemis («la que opera a distancia» o la «Apartadora»). El culto de Ártemis Hecaerga estaba extendido por todas partes en las Cícladas. El vocablo Hecaerga está íntimamente ligado al nombre de una de las doncellas hiperbóreas que llevaron ofrendas sagradas a Ártemis y Apolo en la isla de Delos. Según PAUSANIAS (V 7, 9), Hecaerga (Arge para otros autores) fue, supuestamente, la primera en llevar, junto con Opis, dichas ofrendas. Hecaergo es, por otra parte, un epíteto aplicado usualmente a Apolo.

II

LAS MELEÁGRIDES

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. III de las *Metamorfosis*.

Eneo, hijo de Porteo[2], hijo asimismo de Ares[3], fue
rey de Calidón; y de él y de Altea, hija de Testio, na-
cieron los siguientes varones: Meleagro[4], Fereo[5], Agelao,
Toxeo, Clímeno, Perifante, y las siguientes hembras: Gor-
2 ge, Eurímede, Deyanira, Melanipe. Un día en que Eneo
ofrecía el sacrificio de las primicias en nombre de todo
el país, se olvidó por completo de Ártemis. Ésta, enoja-
da[6], lanzó un jabalí salvaje que asoló los campos y sem-

[1] En la leyenda de Meleagro, Antonino Liberal sigue bastante de cerca la versión homérica (*Il.* IX 529 ss.). Su versión guarda también grandes similitudes con la de APOLODORO (*Biblioteca* I 7, 10 ss.), que, de alguna manera, completa, por así decirlo, la homérica. Quizá, en esta leyenda de Meleagro, Antonino Liberal haya bebido más en las fuentes de colecciones mitográficas de este tipo que en el propio Nicandro, sobre todo en la primera parte de este capítulo, en los pasajes previos a la metamorfosis de las Meleágrides.

[2] Portaón, en APOLOD., *ibidem*.

[3] *Ibid.*, I 7, 7, el padre de Portaón era Agénor.

[4] *Ibid.*, I 8, 2, algunos creen que el verdadero padre de Meleagro fue Ares.

[5] Forma eolia por Tereo (Tireo, *ibid.*, I 8, 1).

[6] Tema popular de la divinidad ofendida por un olvido u omisión, como en el caso de la boda de Pirítoo o del banquete nupcial de Peleo y Tetis. Cuando el olvido es de un sacrificio o práctica ritual, constituye *átē*.

bró la muerte entre las gentes. Entonces, Meleagro y los
hijos de Testio[7] reunieron a los héroes más valientes de
Grecia[8] para atacar al jabalí: acudieron, pues, los hom-
bres[9] y dieron muerte a la fiera[10]. Meleagro repartió en- 3
tre los héroes la carne de la bestia y cogió para sí, a mo-
do de distintivo de honor, la cabeza y la piel. Ártemis
se irritó aún más cuando mataron al jabalí sagrado, y sem-
bró la animadversión entre ellos. En efecto, los hijos de
Testio y los restantes Curetes[11] pusieron las manos sobre
la piel, alegando que tenían derecho a la mitad de ese
trofeo de honor. Pero Meleagro les arrebató violentamen- 4
te la piel y mató a los hijos de Testio[12]. Con tal motivo

[7] OVID., *Met.* VIII 440 ss., menciona nominalmente a Plexipo y Toxeo. APOLODORO dice sólo: «los hijos de Testio», lo que parece indicar que fueron todos los Testiadas. En I 7, 10 menciona a Ificlo, Evipo, Plexipo y Eurípilo como hijos de Testio.

[8] La lista de los héroes que acudieron para dar caza al jabalí está en APOLOD., *Bibl.* I 8, 2; en OVID., *Met.* VIII 299-317 (es la más completa), y en HIGINO, *Fábulas* 173 (que añade, a los nombres de Ovidio, algunos otros). Esta cacería es el prototipo de las grandes empresas heroicas colectivas.

[9] También forma parte de la expedición Atalanta, la única mujer que participa en la cacería y de quien Meleagro quería tener un hijo (APOLOD., *Bibl.* I 8, 2).

[10] La primera en alcanzar a la fiera con una flecha fue Atalanta; el segundo, Anfiarao. Pero es Meleagro quien da muerte definitivamente al jabalí, hundiéndole un venablo en el vientre (APOLOD., *ibidem*), o entre los hombros (OVID., *Met.* VIII 419).

[11] Súbditos de Testio con residencia en Pleurón. Aparte de estos Curetes etolios, se da también el nombre de Curetes a unos genios que tuvo Zeus en su séquito durante su infancia en Creta. Otra tradición hace a los Curetes hijos de la Tierra, los cuales, según la leyenda, hacían ruido golpeando sus lanzas contra los escudos y gritando para que Crono no pudiera oír el llanto de Zeus recién nacido.

[12] En APOLOD., *Bibl.* I 8, 2, Meleagro entrega la piel del jabalí a Atalanta. En OVID., *Met.* VIII 429, y en Escolio a *Il.* IX 534, también

surgió la guerra entre los Curetes y los calidonios. Meleagro, ofendido porque su madre le había maldecido [13] por dar muerte a sus hermanos [14], no partió a la guerra. Ya los Curetes iban a tomar la ciudad cuando Cleopatra, esposa de Meleagro, logró persuadirle para que defendiera a los calidonios. Meleagro se alzó contra la armada de los Curetes y encontró la muerte [15], porque su madre había quemado el tizón que le entregaran las Moiras [16]. En

las fauces con los enormes colmillos. Los hijos de Testio, no aceptando el hecho de que, habiendo varones, recibiera el trofeo una mujer, se lo arrebataron con el pretexto de que les correspondía por parentesco. Meleagro, encolerizado, mató a los hijos de Testio. (En Homero, la figura de Atalanta se halla ausente.)

13 En la maldición encontramos los elementos más característicos y esenciales de la versión homérica; es esa maldición materna la que suscita en Meleagro una cólera muy similar a la de Aquiles en la *Ilíada,* y le mueve a permanecer inactivo en su casa mientras Calidón peligra. La maldición se encuentra en OVIDIO, *Heroida* III 92-97.

14 Lucha entre los sentimientos de madre y hermana —con supremacía de los fraternales sobre los maternos—, conflicto entre la concepción arcaica de la mujer ligada al *génos* de su nacimiento y a la familia constituida con posterioridad —esposa y madre— (cf. la *Antígona* sofoclea, vv. 904 ss.). Este doble impulso, esa íntima vacilación que se resuelve con la salvación de sus hermanos a costa de la vida de su hijo, está extensamente descrita por OVID., *Met.* VIII 460-514.

15 Sobre la muerte de Meleagro, cf. HESÍODO, *Fr.* 25; *Il.* IX 529 ss.; ESQUILO, *Coéforas,* 604 ss.; OVID., *Met.* VIII 445-525; PAUS., X 31, 3; APOLOD., *Bibl.* I 8, 2 ss. Según APOLODORO *(ibidem),* Meleagro era invulnerable.

16 La vida de Meleagro dependía de la subsistencia de un tizón o leño que ardía en la chimenea poco después de que Altea lo diera a luz (HIG., *Fáb.* 174; OVID., *Met.* VIII 451 ss.). En APOLOD., *Bibl.* I 8, 2, el tizón ardía en la chimenea cuando se presentaron las Moiras a Altea, al cumplirse siete días del nacimiento de Meleagro. Antonino Liberal, que hasta aquí seguía la versión homérica, a partir de este punto de la historia combina tradiciones diversas, porque Homero ignora el tema del tizón mágico: ni menciona la muerte de Meleagro, ni tam-

efecto: ellas habían hilado para él una vida que durara
tanto tiempo cuanto durara el tizón [17]. También sucum- 6
bieron en la contienda los otros hijos de Eneo. La muerte de Meleagro sumió a los calidonios en un indecible dolor. Sus hermanas se lamentaban sin cesar ante su tumba, hasta el momento en que Ártemis, tocándolas con su varita, las convirtió en pájaros, las hizo emigrar a Leros y
las llamó Meleágrides [18]. Se dice que, todavía en nuestros 7
días, llevan en el verano luto por Meleagro. Cuentan que dos de las hijas de Altea, Gorge y Deyanira, no se transformaron en aves gracias a la benevolencia de Dioniso [19], porque Ártemis le concedió este favor.

poco la causa que la originó; su última referencia al héroe es cuando accede a vestir las lucientes armas y volver a la lucha.

17 Este motivo, que se da en multitud de cuentos populares, es llamado del «alma exterior»: la existencia de una persona está en función, depende de la suerte que corra un objeto exterior a ella. El caso de Meleagro es el único que se da en la mitología clásica.

18 Ártemis las metamorfosea en pintadas o gallinas de Guinea, llamadas en griego *meleágrides.* Según APOLOD., *Bibl.* I 8, 3, la diosa convierte en aves a las mujeres etolias que lloraban el cadáver de Meleagro.

19 Esto sólo se explicaría tratándose de Deyanira, ya que, según algunos autores (HIG., *Fáb.* 129, APOLOD., *Bibl.* I 8, 1), era hija de Dioniso.

III

HIÉRACE

Beo[1] cuenta esta historia[2] en la *Ornitogonía.*

Hiérace, hombre justo e ilustre, habitó en el país de los mariandinos[3]. Erigió templos en honor de Deméter
2 y, gracias a ella, recolectó copiosísimos frutos. Pero, como los teucros no ofrecían sacrificios a Posidón en el tiempo debido, sino que los desatendían por negligencia, el dios se enojó, destruyó los frutos de la diosa y lanzó contra los teucros un funesto monstruo marino salido de
3 las aguas[4]. Ellos, como no podían hacer frente ni al hambre ni al monstruo, enviaron mensajes a Hiérace suplicán-

---

1 Sacerdotisa délfica (o testaferro de un poeta del primer período helenístico que ha usurpado el nombre de la sacerdotisa), a quien se atribuye un poema hexamétrico sobre el origen de algunos pájaros que han resultado ser tales por metamorfosis de personas humanas. El poema se llama *Ornitogonía* y parece ser anterior al siglo III. Debió de servir de modelo para las *Metamorfosis* de Ovidio.

2 Esta leyenda nos es conocida únicamente por Antonino Liberal.

3 En Bitinia, al NO. del Asia Menor. Allí llegaron los Argonautas.

4 Esta historia recuerda la de Laomedonte, quien se valió de la ayuda de Apolo y Posidón para construir una muralla en torno a la ciudad de Troya. Terminada la obra, Laomedonte se negó a pagar a los dioses el salario que se había comprometido a darles a cambio de su ayuda. Posidón envió entonces un monstruo marino que asolaba el territorio (APOLOD., *Bibl.* II 5, 9).

dole que los librara del hambre; él les envió cebada, trigo
y otros alimentos. Pero Posidón, indignado porque Hié- 4
race le había privado de sus honores, lo convirtió en un pájaro, que todavía hoy se llama halcón, y, haciéndolo desaparecer, alteró su naturaleza: pues lo transformó en un ser amado en extremo por los hombres y odiado por las aves; e hizo que él, que había impedido la muerte de muchos hombres, causara la destrucción de innumerables pájaros.

IV

CRAGALEO

Nicandro cuenta esta historia en el l. I de las *Metamorfosis,* y Atanadas[1] en la *Historia de Ambracia.*

Cragaleo[2], hijo de Dríope, habitaba en la Driópide[3]
junto a los Baños de Heracles[4], los que, según cuentan,
el héroe hizo brotar golpeando con su clava[5] la superfi-
2 cie lisa de la montaña. Este Cragaleo se había hecho ya
viejo, y era tenido entre sus compatriotas por justo y sen-
sato. En cierta ocasión, cuando apacentaba sus vacas, lo
llamaron Apolo, Ártemis y Heracles para que actuara de
juez en el litigio acerca de la posesión de Ambracia, en

[1] Autor del siglo III a. C.

[2] Personaje mencionado solamente por Antonino Liberal, Cragaleo es el epónimo de los cragalides, pueblo que habitaba la parte meridional de la Fócide.

[3] Antiguo nombre de la Dóride.

[4] La fuente termal de las Termópilas, cerca de la cual habitaban los dríopes. HERÓDOTO, VII 176, menciona el altar de Heracles cerca de esta fuente. Heracles es considerado sucesor de las divinidades ctónicas patronas de las fuentes termales.

[5] Tema de las fuentes que brotan por efecto de un golpe producido por el pie o el arma característica de un dios o un héroe: el mar Erecteo, que surgió cuando Posidón golpeó con su tridente en medio de la Acrópolis (APOLOD., *Bibl.* III 14, 1); la fuente de Dioniso (EURÍPIDES, *Bacantes* 707).

el Epiro. Apolo sostenía que la ciudad le correspondía a 3
él, porque tenía por hijo a Melaneo, el cual había sido
rey de los dríopes[6]; se había apoderado en la guerra de
todo el Epiro, y había engendrado a Éurito y a Ambra-
cia, de donde toma su nombre la ciudad de Ambracia. El
mismo Apolo había otorgado innumerables favores a esta
ciudad. En efecto, bajo su mandato, los sisífidas[7] vinie- 4
ron a coronar felizmente la guerra que se libraba entre
los ambraciotas y los del Epiro; obedeciendo sus oráculos,
Gorgo, hermano de Cípselo[8], condujo desde Corinto a
Ambracia un pueblo de colonos. Siguiendo igualmente
sus oráculos, los ambraciotas se sublevaron contra Faleco,
tirano de la ciudad, y durante este levantamiento, muchos
partidarios de Faleco encontraron la muerte. En una pala-
bra, el mismo Apolo, las más de las veces, hizo cesar la
guerra civil, las reyertas y sublevaciones y, en su lugar,
estableció el orden, el derecho y la equidad[9]; por lo cual,
todavía ahora se le celebra entre los ambraciotas, en las
fiestas y convites, bajo la advocación de Salvador Pitio.
Ártemis, a su vez, estaba dispuesta a deponer su querella 5
con Apolo, pero, al mismo tiempo, consideraba justo ob-

[6] Pueblo considerado como uno de los primeros que ocuparon la península helénica. Habitaron, primero, en la región del Parnaso; expulsados luego por los dorios, fueron obligados a dispersarse, estableciéndose en Eubea, Tesalia, Peloponeso y Chipre. Fueron vencidos por Heracles, quien dio muerte a su rey, por haberle negado comida cuando se la pidió.

[7] Nombre poético de los corintios. Sísifo, su epónimo, fue el rey de Éfira, nombre primitivo de Corinto.

[8] Corintio, padre de Periandro, uno de los Siete Sabios.

[9] Tríada de virtudes divinizadas. Llevan el nombre de las Horas, aunque Irene está aquí sustituida por Temis, madre común. Podrían considerarse como los fundamentos de la constitución de Corinto posterior a la tiranía.

tener Ambracia con el beneplácito del dios. Aspiraba, en efecto, a la ciudad, esgrimiendo la siguiente razón: mientras Faleco gobernó la ciudad, nadie tuvo el valor de matarle; pero un día en que el tirano estaba de caza, Ártemis hizo aparecer ante su vista un cachorro de león y, al cogerlo él entre sus manos, saltó la madre de entre la maleza, cayó sobre Faleco y le desgarró el pecho. Los habitantes de Ambracia, por haberse librado de la esclavitud, consagraron un culto a Ártemis Soberana y erigieron una estatua a la Cazadora[10], junto a la cual colocaron una
6 imagen en bronce de la fiera. También Heracles sostenía que Ambracia y todo el Epiro le correspondían. Pues, según él, los pueblos que le habían declarado la guerra, celtas, caones, tesprotos y todos los del Epiro, habían sido vencidos por sus manos, cuando, todos juntos, decidieron arrebatarle las vacas de Gerión[11]. Poco tiempo después, un pueblo de colonos llegó de Corinto, y, luego de expulsar a los anteriores ocupantes, fundó Ambracia. Todos los corintios, por tanto, descienden de Heracles. Escuchó hasta el final Cragaleo estos relatos y reconoció que la ciudad le pertenecía a Heracles. Pero Apolo, llevado de la ira, le tocó con su mano[12] y lo convirtió en piedra[13], en el mismo lugar donde él se había quedado

---

10 La asociación de Ártemis con las fieras recuerda la *pótnia thērôn* de la religión minoica (cf. *Il.* XXI 470 ss.).

11 Gigante que poseía tres cabezas y tres cuerpos hasta la cintura. Habitaba en la isla de Eritía, donde se criaban sus vastos rebaños de bueyes, que guardaban el boyero Euritión y el perro Orto. Heracles robó estos bueyes, para lo cual tuvo que dar muerte al perro, al pastor y al propio Gerión.

12 El poder de la mano divina (por contacto) se manifiesta, a menudo, para practicar una curación o para imponer un castigo.

13 La piedra, apagada y opaca, seca y rígida, es una imagen de la muerte, del mundo de la noche, y representa un agostamiento de lo

de pie[14]. Los ambraciotas ofrecen sacrificios a Apolo Salvador, y consideran a esta ciudad como consagrada a Heracles y a sus hijos. A Cragaleo, después de la fiesta de Heracles, se le ofrecen sacrificios todavía en nuestros días.

---

viviente. La muerte aparece, pues, como una petrificación de los vivos. (PÍNDARO utiliza la expresión *líthinos thánatos* en *Píticas* X 49.) Petrificar a alguien es restituirlo a lo invisible, fijarlo en la inmovilidad (cf. J.-P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, 1983, págs. 310 ss.).

14 En la Driópide. OVID., *Met.* XIII 713-715, sitúa la estatua de Cragaleo en Ambracia.

V

EGIPIO

Beo cuenta esta historia[1] en el l. I de la *Ornitogonía*.

Egipio era hijo de Anteo, hijo a su vez de Nomión.
Habitaba en el último confín de la Tesalia, y le amaban
los dioses por su piedad, y también los hombres, debido a
2 su carácter magnánimo y justo[2]. En una ocasión, vio a
Timandra y se enamoró de ella. Al enterarse de que era
viuda, la sedujo con dinero y empezó a frecuentar su ca-
sa con la intención de unirse amorosamente a ella. Pero
Neofrón, hijo de Timandra, veía con malos ojos esta
unión (era de la misma edad que Egipio) y planeaba la
3 manera de tenderle a éste una trampa. Obsequió primero
a Búlide, madre de Egipio, con innumerables regalos; la
sedujo después, la llevó a su casa y yació con ella. En-
terado, más tarde, de la hora en que solía Egipio visitar
a Timandra, Neofrón, con un pretexto cualquiera, hizo
salir a su propia madre de la casa y, en su lugar, intro-
dujo furtivamente a la madre de Egipio, luego de prome-
4 terle que volvería más tarde; así engañó a ambos. Egipio,

1 Antonino Liberal es el único testimonio de esta leyenda.

2 Varios personajes de Beo se caracterizan por su justicia, piedad y grandeza: Hiérace (*supra,* III), Perifante (*infra,* VI), Múnico (*infra,* XIV).

que no imaginaba nada de lo que Neofrón tramaba contra
él, se unió carnalmente con su madre, creyendo que era
Timandra. Y, cuando el sueño se apoderó de él, Búlide
reconoció en Egipio a su propio hijo. Cogiendo una espa-
da, decidió arrancarle los ojos y quitarse ella la vida.
Pero, por voluntad de Apolo, despertó Egipio, quien, al
comprobar la clase de maniobra que había urdido Neo-
frón contra él, dirigiendo su mirada al cielo, suplicó[3]
que todas las personas desaparecieran con él. Y Zeus los 5
transformó en pájaros. Egipio y Neofrón se convirtieron
en buitres[4] del mismo nombre, aunque de color y tama-
ño diferentes[5], resultando ser Neofrón el más pequeño.
Búlide se convirtió en un *pōynx*[6] y Zeus le asignó como
alimento, no el fruto de la tierra, sino los ojos de los
peces, las aves o las serpientes, por haber estado a punto
de arrancar los ojos a su hijo Egipio. A Timandra la
convirtió en un paro. Y estos pájaros jamás han vuelto
a aparecer juntos en un mismo lugar.

3 Los dioses son a menudo invocados para poner fin, mediante la transformación del héroe, a una vida demasiado penosa, o para evitarle el deshonor (cf. *infra,* VI, XXXIV).

4 En griego «buitre» se dice *aigypiós.* Quizá a esto se deba el hecho de que el protagonista de esta historia se llame Egipio, y al mismo tiempo es un preludio de su metamorfosis.

5 Cf. Aristóteles, *Historia de los animales* VIII 3, 592b7.

6 Pájaro no identificado. Probablemente se trata de un somormujo. Aristót., *ibid.,* IX 18, 617a8, afirma que es un alcaraván, que posee una particularidad que le distingue de los otros pájaros: es el que más tendencia tiene a devorar los ojos.

VI

PERIFANTE

Perifante, que era autóctono, vivió en el Ática antes
de que apareciera Cécrope, el hijo de la Tierra[1]. Reinó
sobre los hombres de otro tiempo y fue justo, rico y pia-
doso; ofreció innumerables sacrificios a Apolo, administró
justicia en múltiples procesos y no le censuró hombre al-
2 guno, sino que gobernó con el beneplácito de todos. Por
la suma excelencia de sus obras, los hombres le dedicaron
a él los honores reservados a Zeus, y determinaron que
correspondían con mayor mérito a Perifante: le erigieron
templos y santuarios, y le invocaron con el nombre de
3 Zeus[2] Salvador Epopsio[3] y Miliquio[4]. Zeus, irritado[5],

[1] Cécrope, primer rey mítico de Atenas, tenía un cuerpo híbrido de hombre y serpiente, forma extraña evocada por algunos autores (APOLOD., *Bibl.* III 14, 1). Este rasgo ofiomórfico caracterizaba frecuentemente a los «hijos de la Tierra» (los atenienses pretendían arrogantemente descender de un autóctono), porque la serpiente era considerada como un animal nacido de la tierra.

[2] Se relaciona la leyenda de Perifante con un grupo de historias en las que un rey arcaico usurpa la personalidad o el nombre del dios olímpico, siendo castigado por esta impiedad por el verdadero Zeus. Perifante es impío porque se deja llamar con el mismo nombre de Zeus, del mismo modo que Salmoneo es reo de impiedad por pretender ser Zeus.

[3] «El que todo lo ve», «el que vela (por los hombres)»; este epíteto de Zeus ha tomado un sentido más amplio: «observador de lo justo y de lo falso», «vengador de los actos impíos».

[4] «Que recibe sacrificios expiatorios», «que produce calma, sosiego», «que suaviza».

[5] Sobre la envidia divina o celos de los dioses, cf. el *tò theîon pân eòn phthonerón* de HERÓDOTO (I 32).

quiso fulminar con su rayo[6] la casa entera de Perifante,
pero, como Apolo le suplicara que no aniquilase a Pe-
rifante, ya que le había honrado de manera singular[7],
Zeus accedió a esta petición de Apolo. Se dirigió, segui-
damente, Zeus a casa de Perifante y sorprendió a éste
en trato íntimo con su mujer; le oprimió, entonces, con
ambas manos[8] y le convirtió en un águila; y, como la
mujer le pidiera que también a ella la convirtiera en un
pájaro para seguir viviendo con su marido, Zeus la trans-
formó en un quebrantahuesos[9]. A Perifante, por la pie- 4
dad de que hizo gala mientras vivió entre los hombres,
Zeus le dispensó los siguientes honores: hizo de él el rey
de todos los pájaros, le confió la custodia del cetro sa-
grado[10] y le permitió acercarse hasta su propio trono. A
la mujer de Perifante, a quien convirtió en quebrantahue-
sos, le concedió el aparecer ante los hombres como un
buen augurio ante cualquier acción que emprendieran[11].

[6] Zeus, dios del rayo, va a infligir a Perifante el mismo castigo que a Salmoneo —culpable de un crimen semejante, porque también trató de arrogarse prerrogativas divinas (APOLOD., *Bibl.* I 9, 7)—, y a Faetonte, que, asimismo, quiso emularlo.

[7] La intervención de un dios es, a menudo, motivada por la piedad o la impiedad del héroe (cf. *infra,* XIV 2; XVIII 1 y 3).

[8] En la mayor parte de los casos, la metamorfosis es operada por una divinidad que lleva a cabo la acción, con sus propias manos, por el contacto de un objeto característico de esa divinidad o por el contacto de otro objeto (cf. *supra,* II 6, IV 7; e *infra,* X 4, XXIII 6).

[9] En griego, «quebrantahuesos» es *fḗnē,* el mismo nombre que tenía la mujer de Perifante, Fene. OVIDIO (*Met.* VII 399-400) hace alusión a los dos esposos, Perifante y Fene, volando juntos.

[10] El cetro, el rayo y el águila son los tres principales atributos de Zeus (cf. PÍND., *Pít.* I 9).

[11] Los pájaros juegan un papel augural muy importante en las viejas creencias de los griegos.

VII

ANTO

Beo cuenta esta historia en el l. I de la *Ornitogonía.*

De Autónoo, hijo de Melaneo, y de Hipodamía nacie-
ron los varones Erodio, Anto, Esqueneo, Acanto, y la
hembra Acántide, a la cual los dioses concedieron una
2 belleza extraordinaria. Autónoo llegó a tener una gran
manada de caballos, que apacentaban su mujer Hipoda-
3 mía y sus hijos. Como la inmensa extensión de tierra que
poseía Autónoo no le producía fruto alguno por falta de
cuidados, antes al contrario, el terreno sólo daba juncos
y cardos, en recuerdo de estas plantas puso por nombre[1]
a sus hijos Acanto, Esqueneo y Acántide, y, al de más
edad, Erodio, porque la tierra le había decepcionado[2].

[1] Los poetas helenísticos muestran un gusto manifiesto por la etimología popular (cf. *infra,* XIII 2). Esqueneo significa «junco» *(schoînos),* y Acanto y Acántide «cardo, espino» *(ákantha).* Además, Acanto, Esqueneo, Acántide y Erodio tienen todos nombres de pájaros, lo que anuncia ya la metamorfosis de estos personajes. Anto debe de sugerir las flores de los campos sin cultivo o, quizá, sea la personificación de la vegetación que muere, del tipo del Jacinto.

[2] Pasaje corrupto, como lo ponen de manifiesto la cruz filológica y las abundantes conjeturas sobre el texto. Aunque es un texto oscuro, se adivina un juego etimológico, a pesar de que ninguno de los sentidos conocidos del verbo *erōéō* conviene al contexto. Me parece correcta la interpretación de la edición de M. PAPATHOMOPOULOS.

Erodio amó apasionadamente las manadas de caballos, a 4
los que hacía pacer en el prado. Pero un día en que An-
to, el hijo de Autónoo, expulsó del prado a las yeguas,
éstas, al verse privadas de pasto, se desbocaron y se lan-
zaron sobre Anto dispuestas a devorarlo[3], mientras él, a
grandes gritos, pedía ayuda a los dioses. Su padre, para- 5
lizado por el dolor, fue lento en ahuyentar a las yeguas,
y lo mismo le ocurrió al criado del joven; la madre, por
su parte, luchaba denodadamente con los animales, pero,
como carecía de fuerza, no fue capaz de evitar el trágico
desenlace. Aquellas gentes lloraron a Anto, que había pe- 6
recido de modo tan lamentable. Zeus y Apolo se com-
padecieron y convirtieron a todos ellos en pájaros: a Autó-
noo en un ganso, porque, pese a ser padre de Anto, se
había demorado en ahuyentar a las yeguas[4]; a su madre
la convirtió en una cogujada[5], pues, al luchar por resca-
tar a su hijo de las yeguas, se le habían encrespado los
cabellos a modo de cresta[6]. Los dioses hicieron que el 7
mismo Anto, Erodio, Esqueneo, Acanto y Acantílide[7],
convertidos en pájaros[8], fueran llamados con los mismos

[3] Sobre los caballos antropófagos, cf. las leyendas de Glauco (hijo de Sísifo), de Diomedes de Tracia y de Abdero, que guardan similitud con la historia de Anto.

[4] Juego de palabras. En griego, la palabra *óknos* significa «ganso», pero también, «lentitud, negligencia, vacilación», y el verbo *oknéō* es «tardar, ser perezoso, lento». Los gansos son, en efecto, aves de paso tardo, torpe, cansino. Son, según ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 617a5, los más perezosos de los pájaros de su especie.

[5] Alondra moñuda.

[6] Ejemplo también de etimología popular: la palabra *korydós* es «alondra moñuda», y *kórys* es «casco» y, también, «cresta copete», porque la alondra moñuda tiene un penacho de plumas en la cabeza.

[7] Diminutivo de Acántide. El manuscrito presenta el doblete *Akanthís/Akanthyllís.*

[8] Pájaros no bien identificados. Acanto y Acántide son, probable-

nombres que tenían antes de sufrir la metamorfosis. Como al hermano del niño, convirtieron al criado de Anto en una garza, aunque de diferentes características: esta garza es blanca, y sensiblemente más pequeña que la otra —provista de un color ceniciento— y no se posa nunca junto al *antho*, de la misma manera que el *antho* esquiva al caballo, por los horribles padecimientos que le causaron a
8 Anto estos animales. Y todavía ahora, cuando oye a un caballo relinchar, huye imitando al mismo tiempo este sonido[9].

mente, dos variedades de jilguero; Erodio, la garza real, y Anto quizá sea el aguzanieves (cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 615a). El criado es propiamente la garceta (cf. *infra*).

[9] Cf. *ibid.*, IX 609b14.

VIII

LAMIA O SÍBARIS

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. IV de las *Metamorfosis.*

Junto al pie del Parnaso, mirando hacia el Sur, hay una montaña que se llama Cirfis[2], cerca de Crisa[3]. En esta montaña existe todavía hoy una inmensa gruta, en la cual habitaba una fiera enorme y prodigiosa, a quien
unos llamaban Lamia[4], y otros Síbaris. Este animal re- 2

[1] Esta leyenda se asemeja enormemente a la de Eutimo, héroe de Locris, que liberó a la ciudad de Temesa, en Lucania, de un cruel tributo que sus ciudadanos tenían que ofrecer anualmente para aplacar a un monstruo —espíritu o genio de un extranjero—, a quien los habitantes de la ciudad habían estrangulado o lapidado por violar a una doncella. El tributo consistía en sacrificarle a la muchacha más hermosa. El púgil Eutimo desafió al monstruo a un combate de boxeo, lo venció y le obligó a abandonar la ciudad, tras liberar a la doncella. Eutimo, al finalizar sus días, en vez de morir, desapareció. A propósito de esta leyenda, E. ROHDE (*Psyche,* México, 1948, págs. 97 ss.) afirma que estos héroes, figuras predilectas de la leyenda popular, suponen una especie de baja mitología, en un momento en que los dioses parecían hallarse ya muy lejos de los hombres.

[2] Monte cercano a Delfos.

[3] Ciudad de la Fócide.

[4] Monstruo femenino —antaño una doncella amada por Zeus— del cual se contaba que robaba a los niños y les chupaba la sangre. Las nodrizas utilizaban el nombre de Lamia para asustar a los críos (a modo de «coco»). También Lamia es el nombre del monstruo Gelo,

corría diariamente los campos, de donde apresaba anima-
les y hombres. Ya estaban pensando los habitantes de Del-
fos en abandonar el país, y preguntaban incluso la oráculo
a qué región debían emigrar, cuando el dios les reveló la
manera de librarse de la desgracia, y era la siguiente: te-
nían que permanecer allí y estar dispuestos a colocar jun-
to a la gruta a un joven elegido de entre los ciudadanos,
3 presto a morir. Ellos lo hicieron como el dios les dijo.
Celebraron un sorteo, y le correspondió desempeñar este
cometido a Alcioneo, hijo de Diomo y de Meganira: era
hijo único, y bello, tanto por su aspecto como por el ta-
4 lante de su espíritu. Los sacerdotes coronaron a Alcio-
neo[5] y le condujeron hasta la gruta de Síbaris. Un tal
Euríbato, hijo de Eufemo, que era joven y valeroso y del
linaje del río Axio[6], había salido del país de los Curetes
por voluntad divina y se topó casualmente con la comi-
5 tiva que conducía al joven. Pero un súbito amor por Al-
cioneo le sacudió, y preguntó entonces el por qué de aque-
lla procesión, considerando terrible el hecho de no poder
defender al joven en la medida de sus fuerzas y contem-
plar impasiblemente cómo el muchacho iba camino de
6 una muerte lamentable. Arrancó, a la sazón, las coronas
de la cabeza de Alcioneo y, poniéndoselas sobre su propia
cabeza, ordenó que le condujeran a él en sustitución del

«fantasma» de la isla de Lesbos que volvía del más allá para robar a los niños. Asimismo, se identifica con Mormo y Mormólice, todos ellos genios femeninos, terroríficos, con los que se amenazaba a los niños pequeños. Algunos identifican a Lamia con Gérana o Énoe (cf. *infra,* XVI).

[5] Se coronaba la cabeza de las víctimas. Alcioneo es tratado aquí como una víctima expiatoria.

[6] Río de Tracia. En APOLOD., *Bibl.,* Epítome, 4, 7, es padre de Pelegón.

joven. Una vez que los sacerdotes le hubieron llevado has-
ta la gruta, entró en ella corriendo y arrancó a Síbaris de
su guarida, la sacó a la luz y la precipitó desde lo alto
de las rocas. Síbaris, al rodar hacia abajo, se golpeó la 7
cabeza contra los contrafuertes de Crisa. Y la fiera, a con-
secuencia de esta herida, desapareció. De la roca aquella
surgió una fuente, que las gentes de la región llaman Sí-
baris. Y, en recuerdo de esta fuente, los locrios fundaron
una ciudad en Italia llamada Síbaris.

IX

LAS EMÁTIDES

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. IV de las *Metamorfosis*.

Zeus, de su unión con Mnemósine en Pieria[2], engendró a las Musas. Por este tiempo reinaba en Ematia[3] Piero[4], que era oriundo del país. Tenía nueve hijas[5]. Éstas formaron un coro para competir con las Musas, y se
2 celebró un concurso de canto[6] en el Helicón. Cada vez

[1] Esta leyenda pertenece, con las de Tifón y Ascálabo, al l. IV de las *Metamorfosis* de NICANDRO. Estas tres historias se encuentran asimismo en el l. V de las *Metamorfosis* de OVIDIO, de lo que se deduce que Ovidio ha bebido mucho en las fuentes de Nicandro.

[2] Región situada al NO. de Tesalia y SO. de Macedonia, en la cual se levanta el monte Olimpo. Pieria se consideraba morada de las Musas.

[3] También denominada Emacia: región central de Macedonia, frecuentemente confundida con Pieria, de la que es vecina.

[4] Epónimo de Pieria, hijo de Macedón y padre de las Piérides. Introdujo el culto de las Musas en esta región tracia. Fue rey de Pela, la ciudad más importante de Macedonia.

[5] Las Emátides son la réplica de las nueve Musas.

[6] Antonino Liberal no habla de quién actuó como árbitro en este concurso. Según OVID., *Met.* V 314 ss., fueron elegidas para desempeñar este cometido unas ninfas, que juraron por los ríos y gravitaron sobre asientos construidos de roca viva. En cambio, Ovidio no habla del efecto producido por el canto respectivo de las dos partes rivales. El tema del concurso artístico estaba muy en boga en época helenística (cf. *ibid.*, VI 1-145: disputa de Aracne y Atenea).

que las hijas de Piero entonaban una canción[7], todo se oscurecía y no se prestaba la menor atención a su coro; en cambio, cuando cantaban las Musas[8], el cielo, los astros, el mar y los ríos permanecían quietos, y el Helicón, seducido[9] por el placer, crecía hasta el extremo de tocar el cielo. Esto ocurrió hasta el momento en que, por decisión de Posidón[10], Pegaso[11], golpeando la cima con su
pezuña[12], impidió que el Helicón siguiera creciendo. Por 3
haberse atrevido las doncellas, siendo mortales, a rivalizar con las diosas[13], las Musas alteraron su naturaleza y las

[7] Según OVIDIO, las Emátides entonaron una Gigantomaquia: su canto tenía por objeto la leyenda de Tifón (*ibid.*, V 319 ss.). Cf. *infra*, XVIII.

[8] Las Musas (Calíope) cantarían a Ceres, Prosérpina, la ninfa Cíane, Ascálabo, Aretusa, las sirenas, Triptólemo... (OVID., *Met.* V 341-661).

[9] Personificación del Helicón, montaña sagrada de las Musas. Sobre una estela encontrada cerca de la antigua ciudad beocia de Tespias o Tespia —sobre el emplazamiento del pequeño templo de las Musas— hay una inscripción referida a las Musas. Debajo de dicha inscripción, hay un bajorrelieve que representa al Helicón con los rasgos de un anciano.

[10] Posidón es el dios principal del Helicón y es patrón de la Beocia.

[11] El caballo Pegaso es considerado, al igual que su hermano Crisaor, como hijo de Posidón y de Medusa.

[12] De esta coz surgió la fuente Hipocrene o «Fuente del caballo» (OVID., *Met.* V 256-264, aunque este pasaje no está referido aún al episodio de la metamorfosis de las Emátides). El mito de Pegaso está ligado al de varios manantiales. Sobre el motivo de las fuentes que brotan por efecto de un golpe producido por el pie, o el arma característica de un dios o un héroe, cf. *supra*, IV, n. 5.

[13] Tema del castigo infligido a los mortales por haber querido compararse con los Inmortales. OVID., *Met.* V 256-264, motiva la metamorfosis de las Emátides por los insultos que éstas, derrotadas en la competición, dirigieron a las Musas.

convirtieron en nueve pájaros[14]. Y, todavía en nuestros días, son llamadas entre los hombres somormujo, torcecuello, *kenkrís*[15], urraca, verderón, jilguero, pato, picoverde y *drakontís*[16].

[14] Según Ovidio —que describe magistralmente cómo se opera la metamorfosis—, las Emátides son convertidas todas en urracas, precisamente los pájaros malhablados de los bosques, aves en las que ha subsistido su graznadora charlatanería, en recuerdo de que las Emátides cubrieron a las Musas de palabras injuriosas.

[15] Pájaro no identificado.

[16] Pájaro indeterminado, quizá una especie de paloma.

X

LAS MINIADES

Historia[1] contada por Nicandro en el l. IV de las *Metamorfosis* y por Corina.

De Minias[2], hijo de Orcómeno[3], nacieron las siguientes hijas: Leucipe, Arsipe y Alcátoe[4], que resultaron ser extraordinariamente hacendosas. Censuraban con dureza a las otras mujeres porque abandonaban la ciudad y marchaban a las montañas a celebrar los cultos báquicos, hasta que un día Dioniso, adoptando la apariencia de una doncella, les aconsejó que no desatendieran el culto o los
misterios del dios. Pero las jóvenes hicieron caso omiso 2
de sus palabras[5]. Irritado ante esta postura, Dioniso

[1] Leyenda atestiguada también por Ovid., *Met.* IV 1-415; Eliano, *Var. Hist.* III 42, y Plutarco, *Quaest. Gr.* 38.

[2] Epónimo de los minias, nombre que da Homero a los habitantes de Orcómeno. Se decía de Minias que era hijo de Posidón y que había sido bisabuelo de Jasón.

[3] Fundador de Orcómeno, la ciudad beocia.

[4] Según Eliano *(loc. cit.)*, las Miniades se llamaban Arsipe, Alcítoe y Leucipe. Ovidio nombra a Alcítoe y Leucónoe. De la tercera hermana omite su nombre. En los mitos dionisíacos, el motivo de la tríada femenina refleja una realidad cultual.

[5] Sobre el motivo de la resistencia a Dioniso, cf. las leyendas de Licurgo, de las Prétides, de Penteo. Actitud similar a la de éste (Euríp., *Bac.* 216-262) adoptan las Miniades, al criticar duramente a las mujeres que marchan al monte Citerón a celebrar los ritos dionisíacos.

abandonó su aspecto de doncella y se convirtió sucesivamente[6] en toro[7], en león[8] y en leopardo[9] y, desde el montante del telar, hizo manar néctar y leche[10].
3 Ante estos portentos, el terror se adueñó de las doncellas. E, inmediatamente, las tres hermanas echaron las suertes[11] en un vaso, y las agitaron[12]. Y, como saliera primero la suerte de Leucipa, ésta prometió ofrecer una víctima al dios, y, con la ayuda de sus hermanas, despedazó a su
4 propio hijo Hípaso[13]. Abandonaron la casa de su padre

---

6 Triple metamorfosis. Estos tres animales son nobles, reales, que aseguran la dominación. En las *Bacantes* de EURÍPIDES (v. 1017), el dios es invocado bajo la forma de un toro, de un dragón y de un león.

7 El toro es una de las transformaciones zoomorfas más frecuentes de Dioniso, sobre todo en Beocia. En el *Himno homérico a Dioniso* (fragmentos [I] 3), al dios se le menciona con el epíteto de «Taurino», término que, aunque de dudosa interpretación *(eiraphiôta),* muy probablemente significa «que tiene relación con un toro» o «que se muestra como un toro».

8 Este animal está en relación con los santuarios de Dioniso en Lesbos y en Ceos. Sobre la transformación en león, cf. *Him. hom. Dion.* (VII) 44 ss.

9 La pantera pertenece al ciclo báquico. En vasos, frescos, mosaicos, aparece muy frecuentemente el motivo de Dioniso montado sobre una pantera.

10 Para una serie de prodigios análogos, cf. *Himn. hom. Dion.* (VII) 35 ss., y la minuciosa descripción de fenómenos que se da en OVID., *Met.* IV 391-404. La epifanía de Dioniso está acompañada, a menudo, de semejantes portentos.

11 Para otro ejemplo de cleromancia, cf. *supra,* VIII 3.

12 Procedimiento antiguo, cf. *Il.* III 316, y XXIII 861; *Od.* X 206 ss.

13 Las apariciones de Dioniso están a menudo caracterizadas por la locura de alguien —infligida como un castigo divino— y por el despedazamiento *(diasparagmós)* de una víctima humana, que es, con frecuencia, el hijo del detractor del dios o el propio detractor. (Cf. las Bacantes o las Prétides [APOLODORO, II 2, 2].) A este *diasparagmós* o *diaspasmós* suele seguir, a veces, el rito de la *ōmophagía.*

y celebraron los misterios de Dioniso en las montañas, y pacían yedra, enredaderas y laurel, hasta el momento en que Hermes[14], tocándolas con su caduceo[15], las transformó en pájaros. Una de ellas se convirtió en murciélago, otra en lechuza y la tercera en búho[16]. Las tres huyen del resplandor del sol.

---

14 En Ovidio, es el propio Dioniso quien opera la metamorfosis.

15 El caduceo de Hermes recuerda la varita de los magos, de los que Hermes es patrón. Sobre el bastón mágico, cf. *Od.* V 47 ss.; XXIV 2, 5. Hermes utiliza también su caduceo para operar una metamorfosis, *infra,* XXXIII. Igualmente, existen testimonios de otras divinidades, por ejemplo, Ártemis (*supra,* II 6); Circe (*Od.* X 238 y 319); Atenea (*ibid.,* XIII 429; XVI 172).

16 En el texto de OVID., *Met.* IV 407-415, las hijas de Minias se convierten, las tres, en murciélagos, cuyo nombre latino *(vespertiliones)* deriva del nombre del crepúsculo vespertino.

XI

AEDÓN

Beo cuenta esta historia[1] en la *Ornitogonía.*

Pandáreo[2] habitaba la región de Éfeso, donde ahora se encuentra la roca escarpada junto a la ciudad. A este hombre, Deméter le concedió el don de no sentir nunca saciado su estómago, por muchos alimentos que ingirie-
2 se[3]. Pandáreo tenía una hija, Aedón, a quien tomó por esposa Politecno[4] el carpintero, el cual habitaba en Colofón, en Lidia. La pareja gozó durante muchísimo tiempo

[1] Además de esta versión de Beo, existen otras dos variantes: la versión mégaro-ateniense, que es la leyenda de Procne y Filomela (referida por varios mitógrafos), y la versión tebana, que se encuentra en HOMERO (*Od.* XIX 518-523). Todas ellas son historias del tipo cuento popular y contienen sendos parricidios cometidos por una madre en la persona de su hijo. En la versión tebana, Aedón, una madre que sentía envidia de la numerosa prole que tenían sus cuñados, da muerte a su propio hijo por equivocación, queriendo, en realidad, matar a su sobrino. En la versión ática, muy similar a la de Antonino Liberal, Aedón-Procne sacrifica a su hijo para vengarse del adulterio de su marido.

[2] Es probable que este Pandáreo sea el mismo que el de *infra,* XXXVI, originario de Mileto.

[3] La capacidad de comer en exceso podía pasar por un don divino y era considerada como un rasgo de superioridad.

[4] Nombre parlante: existe una clara relación etimológica entre este nombre y la habilidad artesanal de este personaje.

de una grata convivencia. Tenían un único hijo, Itis. Mien- 3
tras dispensaron honores a los dioses, fueron felices. Mas, una vez, pronunciaron unas palabras inoportunas[5]: que ellos se amaban entre sí más que Zeus y Hera[6]. Hera, disgustada por estas palabras, les envió la Discordia, quien suscitó entre ellos una hostil emulación en sus respectivos trabajos. A la sazón, Politecno estaba a punto de terminar el asiento de un carro y a Aedón le faltaba poco para acabar de tejer una tela. Los esposos acordaron entonces que quien finalizara antes su trabajo recibiría del
otro una sirvienta. Aedón terminó primero de tejer la tela 4
(porque Hera le había prestado su ayuda). Politecno, visiblemente contrariado por el triunfo de su mujer, se dirigió a casa de Pandáreo, pretextando que le había enviado Aedón para llevarse a su hermana Quelidón. Pandáreo,
que no sospechaba nada innoble, le entregó a su hija. Po- 5
litecno, tomando consigo a la doncella, la deshonró[7] en el bosque, la vistió con otros atuendos, cortó los cabellos de su cabeza[8] y la amenazó con la muerte, si alguna vez

[5] El motivo del *lógos achreîos,* de la impiedad de las lenguas arrogantes, es frecuente en los relatos de Antonino Liberal (cf. *infra,* XV, 4; XXII, 4).

[6] El osar compararse con Zeus y Hera constituye una impiedad. Idéntica impiedad cometieron Ceix y Alcíone: en su arrogancia, él afirmaba que su mujer era Hera, y ella, que su marido era Zeus (APOLOD., *Bibl.* I 7, 4).

[7] La violación de Quelidón por su cuñado recuerda la versión mégaro-ateniense de Procne y Filomela (cf. la fuente capital de OVID., *Met.* VI 424-674). La variante más destacada (respecto de la versión de Ovidio), se encuentra en APOLOD., *Bibl.* III 14, 8: Tereo, en lugar de violar a su cuñada Filomela, la seduce con engaño, haciéndole creer que Procne ha muerto (incluso se casa con Filomela).

[8] En APOLODORO *(loc. cit.)* y OVIDIO *(loc. cit.),* en lugar de cortarle los cabellos, Tereo corta a Filomela la lengua por temor a una delación.

6 refería a Aedón algo de lo sucedido. Llegado a la casa,
entregó a su mujer a Quelidón como si se tratara de una
sirvienta, según lo convenido. Aedón la abrumaba de tra-
bajo, hasta un día en que Quelidónide[9], que llevaba un
cántaro, profería repetidos lamentos junto a la fuente.
Aedón percibió sus lamentos. Las hermanas se reconocie-
ron mutuamente, se abrazaron y maquinaron la ruina de
7 Politecno. Tras despedazar a su hijo Itis[10], recogieron sus
trozos de carne en un caldero y los cocieron. Aedón man-
dó decir a Politecno, por mediación de un vecino, que
comiera de aquella carne, y, seguidamente, se dirigió con
su hermana a casa de su padre Pandáreo, a quien reveló
los sinsabores que habían ellas padecido. Politecno, cuan-
do se dio cuenta de que lo que había comido era la car-
ne de su niño[11], persiguió a ambas hasta la casa de su
padre. Pero los servidores de Pandáreo le prendieron y lo
ataron con ligaduras de las que no era posible soltarse,
porque trataba de hacer daño a la casa de Pandáreo; em-
badurnaron seguidamente su cuerpo de miel[12] y lo aban-
8 donaron en el establo. Las moscas se posaban sobre Poli-
tecno y le producían tormento; pero Aedón sintió piedad,
en recuerdo de su antiguo amor, y apartaba de Politecno
las moscas. La sorprendieron sus padres y su hermano,
9 y la aborrecieron, e intentaron matarla. Pero Zeus, antes
de que se abatiera un mal aún mayor sobre la casa de

9 Diminutivo de Quelidón.

10 En la versión ática (APOLOD., *loc. cit.*, e HIG., *Fáb.* 45), no se menciona la participación activa de Filomela-Quelidón en el asesinato de Itis, ni en el macabro festín.

11 Tema de los *Thyésteia deîpna,* que se encuentra en varios mitógrafos.

12 Este episodio, típicamente novelesco, falta en las otras versiones de la leyenda de Aedón-Procne.

Pandáreo, se compadeció, y los transformó a todos en pá-
jaros. Y de ellos, unos volaron hacia el mar y otros ha-
cia el cielo. Pandáreo se convirtió en águila marina, y la
madre de Aedón en alción, y al punto desearon lanzarse
al mar, pero Zeus lo impidió. Estos pájaros aparecen co- 10
mo un buen presagio para los navegantes. Politecno que-
dó convertido en pico carpintero[13], porque Hefesto[14] le
había dado un hacha cuando era carpintero. Y este pájaro
se considera de buen augurio para estos artesanos. El her-
mano de Aedón se convirtió en abubilla[15], pájaro que
presagia una suerte favorable tanto para los que navegan,
como para los que van por tierra, sobre todo cuando apa-
rece en compañía del águila marina o del alción. En 11
cuanto a Aedón y Quelidónide[16], la primera se lamenta
por su hijo Itis junto a los ríos y los bosques, mientras
que Quelidónide, por voluntad de Ártemis, convive con
los hombres, porque perdió su virginidad víctima de vio-
lencia, y, en aquel trance, había invocado incesantemente
a Ártemis.

13 Así llamado por la forma de su pico —que recuerda el hacha— y las características de su actividad. En la versión de Procne y Filomela, Tereo-Politecno se convierte en una abubilla (OVID., *Met.* VI 674).

14 En tanto que es patrono de los artesanos.

15 Este hermano de Aedón es un personaje nuevo que falta en las otras versiones de la leyenda. En cuanto a la abubilla, los nombres griego y latino de ese pájaro imitan el sonido que emiten, *épops* y *úpupa,* respectivamente. Sobre el paralelismo que existe entre la abubilla y el pico carpintero en los mitos antiguos, cf. D'ARCY W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds,* Londres, 1936[2], págs. 93 y 100.

16 Las metamorfosis de Aedón en ruiseñor (en griego *aēdṓn*) y Quelidónide en golondrina (griego *chelidṓn*) están sólo sugeridas, no explicitadas. En las fuentes latinas hay una inversión de estas metamorfosis —aunque con vacilaciones—, acabando por fijarse que fue Filomela la que se convirtió en ruiseñor, y Procne en golondrina.

XII

CICNO

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. III de las *Metamorfosis*, y Areo el Laconio[2], en el poema *Cicno*.

De Apolo y Tiria[3], la hija de Anfínomo, nació un hijo, Cicno[4]. Éste tenía un aspecto agraciado, pero era rudo y desagradable de carácter; sentía una desmedida afición por la caza. Habitaba en el campo, entre Pleurón y Calidón[5]. Muchísimos hombres lo amaron por su be-
2 lleza. Pero Cicno los desdeñaba y no aceptaba a ninguno de ellos. Pronto fue odiado por los demás enamorados, los cuales le abandonaron. Sólo Filio permaneció fiel a su amor. Y Cicno lo trató con una desconsideración extrema. Apareció por aquel tiempo un enorme ejemplar de

[1] Esta leyenda no está atestiguada más que en Antonino Liberal y en Ovid., *Met.* VII 371-381.

[2] Autor desconocido. Según Knaacr, (R.E., vol. III, 1896, col. 286), dicho Areo se identifica con un poeta de similar nombre, que había tratado igualmente leyendas etolias.

[3] En Ovid., *Met.* VII 371 y 380: Hirie.

[4] Aparte de este Cicno etolio, los mitógrafos nos refieren las historias de otros personajes legendarios que ostentan el mismo nombre: el sanguinario hijo de Ares y de Pelopia; el hijo de Tenes; el hijo de Posidón y Cálice, del ciclo troyano; el rey de Liguria, amigo de Faetonte. Los dos últimos fueron transformados en cisnes.

[5] Ciudades de Etolia.

león en Etolia, que causaba estragos en hombres y reba-
ños. Cicno encomendó a Filio que matara sin armas a 3
este animal; Filio se lo prometió, y lo aniquiló sirviéndose de la siguiente estratagema. Sabiendo a qué hora iba el león a merodear, se llenó el estómago de alimentos y de vino. Cuando la fiera se acercó, Filio le vomitó en-
cima. El león, hambriento, se tragó esta comida y se 4
adormeció con el vino. Filio, entonces, envolviendo su brazo con la vestimenta que llevaba[6], obstruyó las fauces del león. Después de matarlo y echárselo a sus hombros, se lo llevó a Cicno, y fue celebrado por este éxito entre
la multitud. Pero Cicno le encomendó otro trabajo aún 5
más extraño. Había en aquella comarca unos buitres de prodigioso tamaño, enormes ejemplares que ocasionaban la muerte de buena parte de la población. Cicno le ordenó que los capturara vivos y que se los llevara, valién-
dose de la artimaña que fuera. Filio se hallaba desconcer- 6
tado sin saber cómo desempeñar este cometido, cuando un águila, que se había apoderado de una liebre[7], por instigación divina, la dejó caer en el suelo medio muerta antes de llevársela a las alturas. Filio desgarró a la liebre y manchóse de su sangre, y seguidamente se tendió en tierra. Los buitres se abanlanzaron sobre él, creyendo que se trataba de un cadáver; Filio, entonces, asió a dos de ellos por las garras, y, sujetándolos fuertemente, se los
llevó a Cicno. Y éste le encomendó otra tercera prueba 7
todavía más difícil[8]. Le mandó, en efecto, que le capturara, cogiéndolo con sus manos, un toro de una manada

[6] El prototipo de esta clase de hazañas es Heracles, que estranguló al león de Nemea.

[7] Sobre el águila, hostil a la liebre, cf. Ovid., *Met.* VI 515-519, y Esquilo, *Agamenón* 119.

[8] Es característico de este tipo de hazañas —dotadas de un carácter folklórico— su triplicidad (son tres pruebas las que Cicno encomienda

y lo condujera posteriormente hasta el altar de Zeus [9]. Filio, no sabiéndo de qué argucias valerse para ejecutar este encargo, suplicó a Heracles [10] que le ayudara. Y, justo en el momento de dirigir esta súplica, aparecieron dos toros que perseguían en celo a una vaca y que, a fuerza de embestirse con los cuernos, terminaron cayendo derribados a tierra. Filio, una vez que se desplomaron, sujetó a un toro por las patas y lo condujo hasta el altar, pero, por mandato de Heracles*** [11] decidió no cumplir más las
8 órdenes del joven. Cicno, que no se lo esperaba, se consideró despreciado, y una idea funesta cruzó por su mente. Presa de desánimo, se arrojó al lago [12] llamado Conope [13] y desapareció [14]. Como consecuencia de su muerte, su ma-

a Filio), y característico también el hecho de que las dificultades vayan, gradualmente, ganando en dificultad. De acuerdo con este principio, el atleta griego no era coronado sino después de haber derribado por tres veces a su adversario. Asimismo, Esqu., *Agam.* 119, utiliza para el vencedor un término significativo tomado de la lengua de los juegos: *triaktḗr* «el que ha vencido en tres asaltos».

9 Para una hazaña semejante, reflejo de la necesidad que sienten los héroes, en época muy antigua, de cazar animales salvajes, cf. el episodio de Teseo, cuando redujo al toro de Maratón (Plutarco, *Teseo* 14, 1).

10 Heracles cuenta, entre otros epítetos, con el de *Taurophóros,* por haber ejecutado una hazaña similar a la de Filio. (En realidad, Heracles parece ser el prototipo del personaje de Filio.)

11 El texto presenta una laguna, que algunos filólogos pretenden suplir proponiendo diversas conjeturas. Cf. aparato crítico.

12 El arrojarse al mar como consecuencia de una decepción amorosa es un motivo frecuente. Cf. la leyenda de Hero.

13 En Etolia. Cerca se encontraba la ciudad de Corope, situada en la llanura del Aqueloo, posteriormente llamada Arsinoea (hoy Angelocastro). Cf. Estrabón, X 2, 22; Polibio., IV 64, 3-4.

14 En Ovid., *Met.* VII 377-379, Cicno se precipita desde lo alto de una elevada roca, y es en el aire, al caer, cuando se convierte en un cisne que se sostiene volando con sus alas.

dre Tiria se arrojó también al mismo lago [15]. Y ambos se convirtieron, por voluntad de Apolo, en pájaros lacustres. 9
Después que ellos desaparecieran, el lago cambió de nombre y pasó a ser «El Lago de los Cisnes» y, en tiempo de cosecha, aparecen muchos cisnes [16] por allí. Cerca se encuentra la sepultura de Filio.

15 En el texto de Ovidio *(ibidem),* Hirie, la madre, a fuerza de llorar, se licúa y forma un estanque con su propio nombre.

16 El cisne es el pájaro preferido de Apolo (cf. *Himn. hom. Apol.* [XXI]; D'Arcy W. Thompson, *Gloss. Gr. Birds,* pág. 184). El cisne aparece en monedas de Clazómenas. La conexión griega del cisne con Apolo puede compararse con la conexión hindú de este pájaro con Brahma.

XIII

ASPÁLIDE

Nicandro cuenta esta historia [1] en el l. II de las *Metamorfosis*.

De Zeus y la ninfa Otreide nació un hijo, Meliteo, a quien su madre dejó abandonado en el bosque por temor a Hera, porque Zeus se había unido amorosamente a ella. Por voluntad de Zeus, el niño no murió, sino que creció alimentado por las abejas [2]. En cierta ocasión, Fagro, hi-

[1] Antonino Liberal es la única fuente de esta leyenda.

[2] Motivo del niño recién nacido que es abandonado o expuesto por su madre y amamantado por un animal. H. J. ROSE (*Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973) incluye estas historias dentro de la categoría de *Märchen*, es decir, cuentos populares o folklóricos, por carecer, según él, de pretensiones justificadas para ser llamados mitos o sagas, y da a cada título el número y el nombre del cuento en la colección de los hermanos Grimm. El tema aludido del niño abandonado y criado por un animal está incluido en el núm. 14: *Rea Silvia*. Muchos son los hijos que fueron expuestos por sus padres y amamantados por animales (cabra, cierva, vaca, loba, perra, etc.): cf. las leyendas de Télefo, Pelias y Neleo, Antíloco, Paris, Éolo, Atalanta, Egisto, Rómulo y Remo, etc. Para una lista útil, cf. E. S. MCCARTNEY, *Greek and Roman Lore of Animal-nursed Infants*, vol. IV, Michigan, 1924.— Zeus, el padre de Meliteo, había sido también alimentado con la miel que las abejas del Ida destilaban expresamente para él. También a Dioniso las ninfas lo alimentaron con miel en el monte Nisa. Asimismo, Yamo fue alimentado con miel por dos serpientes.

jo de Apolo y de la ninfa Otreide —la misma que había dado a luz a Meliteo, el niño del bosque— le halló casualmente en su camino mientras apacentaba el ganado.
Sorprendido ante el tamaño del niño, teniendo en cuenta 2
que había sido criado por las abejas, lo tomó en sus brazos, le llevó consigo a su casa, le cuidó con gran solicitud y le puso por nombre Meliteo, por haber sido alimentado por las abejas [3]. Recordó entonces un oráculo en el que la divinidad le predijo que salvaría a un niño
nacido de su misma madre y criado por las abejas. El 3
muchacho, al alcanzar la edad adulta, hizo gala de una gran nobleza de espíritu; sometió a muchos pueblos vecinos, y fundó en Ftía una ciudad a la que denominó Mélite [4]. En esta ciudad vivió un tirano violento e insolente, cuyo nombre ni siquiera se atrevían a pronunciar los habitantes del país: sólo los extranjeros le llamaban «Tártaro» [5]. Siempre que se celebraba la belleza de una joven del país, el tirano hacía que la prendieran y se unía
a la fuerza con ella antes de su boda. Un día ordenó a 4
sus servidores que condujeran ante su presencia a Aspálide, la hija de Argeo, uno de los hombres distinguidos del país. Pero la doncella, cuando se enteró de esta orden, se ahorcó, antes de que llegaran los hombres que se la iban a llevar. Aún no se había difundido este hecho, cuando el hermano de Aspálide, Astigites, juró que, antes de descolgar el cuerpo de su hermana, castigaría al
tirano. Se puso apresuradamente las ropas de Aspálide, 5
ocultó una espada en su costado izquierdo, y nadie se dio cuenta del cambio operado, ya que era casi un niño. Lle-

[3] De *mélitta* «abeja».

[4] En Tesalia.

[5] Nombre que comporta una maldición, porque hace referencia al temible lugar de castigo.

gado a casa del tirano, encontró a éste desarmado, sin
6 guardias, y le dio muerte. Los habitantes de Mélite coronaron[6] a Astigites y le hicieron un cortejo entre cantos de peanes[7], y el cuerpo del tirano lo arrojaron a un río[8], al que, a partir de aquella época, siguen llamando Tártaro. En cuanto al cadáver de Aspálide, lo buscaron por todas partes para rendirle solemnes honras fúnebres, mas no pudieron encontrarlo. Había desaparecido[9] por voluntad divina, y, en lugar del cuerpo, había aparecido una
7 estatua colocada junto a la de Ártemis. Esta estatua es llamada entre los habitantes del país «Aspálide Amileta[10] Hecaerga[11]». Allí todos los años las doncellas vírgenes colgaban una joven cabritilla ignorante todavía del macho[12], para rememorar el hecho de que Aspálide se hubiera colgado siendo virgen.

---

[6] Aunque, generalmente, la coronación suponía un rito catártico, en este caso concreto revestía un carácter festivo, ya que, el haber asesinado al tirano (y, por tanto, liberado a la ciudad) no precisaba de purificación; antes al contrario, constituía un acto *hósios.*

[7] El peán aquí es como un himno de acción de gracias a los dioses: es el canto jubiloso por haberse librado de una calamidad.

[8] Para alejar los genios del mal y evitar mancillar su territorio enterrando el cadáver del tirano, lo cual podría haber tenido consecuencias funestas para la ciudad. Por ello arrojan su cuerpo al río, como se arrojaban los *lýmata* en el mar (cf. *Il.* I 313 ss.; Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 1193).

[9] Cf. *supra,* I, n. 11.

[10] Sentido oscuro.

[11] Epíteto aplicado a Ártemis y también a Ctesila (cf. *supra,* I, n. 13).

[12] Rito de fecundidad.

XIV

MÚNICO

(Así[1]).

Múnico, hijo de Driante, reinó sobre los molosos[2], y fue un buen adivino[3] y un hombre justo. Tuvo de su mujer, Lelante, los siguientes hijos: Alcandro, que llegó a superarle en el arte adivinatorio, Megaletor y Fileo, y
una hija, Hiperipe. A todos ellos, que fueron buenos y 2
justos, los amaron los dioses[4]. Una noche en que estaban en los campos, irrumpieron unos bandidos e intentaron capturarlos. Ellos (dado que eran menos fuertes que los otros para luchar cuerpo a cuerpo) les arrojaban dardos desde lo alto de las torres[5]; los ladrones, entonces,

---

[1] Traducción del término *hoútos* que aparece, en la edición que seguimos, bajo el título de la historia, y que es una interpretación que hacen los críticos de un signo controvertido que debía de figurar en el margen de todos los capítulos, donde el copista del manuscrito *Palatinus* no había encontrado ninguna indicación de fuentes.

[2] Pueblo del Epiro. El centro oracular de Dodona dependía de su autoridad.

[3] El oficio sagrado de la adivinación era una función real.

[4] La *theophilía* está asociada con la justicia y la bondad de los humanos (cf. *supra,* V 1, e *infra,* XX 1; y, también, Demócrito, fr. 217 D., y Heród., I 87, 5).

[5] Estas torres *(pýrgoi),* conocidas todavía en nuestros días con el nombre de *pyrgákia,* habían sido construidas en el campo para proteger

prendieron fuego a estas edificaciones que les servían de refugio. En consideración a su piedad, Zeus no permitió que perecieran víctimas de una muerte tan lamentable, y
3 los convirtió a todos en pájaros [6]. Hiperipe se transformó en una gaviota, porque, al huir del fuego, se había sumergido en el agua. Los demás salieron volando del fuego [7]: Múnico convertido en un cernícalo [8] y Alcandro en un reyezuelo. Megaletor y Fileo en dos pájaros pequeños, porque, al escapar del fuego, se habían deslizado por el muro hasta caer en tierra. El primero de ellos es el *ichneúmōn* [9], y Fileo es designado con el nombre de «perro» [9]. Su madre quedó transformada en un pico carpin-
4 tero. El águila y la garza le hacen la guerra, pues rompe los huevos de estas aves al picotear la corteza de los árboles para buscar pequeños insectos [10]. Estos pájaros [11] habitan juntos en el bosque, en la maleza; sólo la gaviota se quedó viviendo al borde de los lagos y del mar.

a las personas de las razzias de los bandidos. Datan de la época en que la piratería hacía estragos (ss. IV y III). En las islas del Egeo abundaban estas torres.

6 La transformación de los miembros de esta familia en pájaros equivale a su apoteosis.

7 En Ovid., *Met.* XIII 717, hay una breve alusión a los hijos del rey de los molosos (no están explicitados sus nombres), los cuales lograron escapar del incendio gracias a las alas que les salieron. Ovidio no menciona al padre.

8 Cf. Aristót., *Hist. anim.* IX 620a17, quien afirma que, de todos los halcones, el dotado de mayor fuerza es el cernícalo.

9 Pájaros no identificados.

10 Cf. Aristót., *Hist. anim.* VIII 593a5 ss., a propósito de su enemistad con el águila, animal que también nidifica en los árboles, a excepción del águila real, que lo hace preferentemente en las rocas.

11 Los miembros de la familia de Múnico.

XV

MERÓPIDE

Beo cuenta esta historia [1] en el l. I de la *Ornitogonía.*

Eumelo, hijo de Mérope, tuvo unos hijos orgullosos y arrogantes: Bisa, Merópide y Agrón. Habitaban Cos, la isla de los méropes. La tierra les procuraba un copiosísimo fruto, porque era a la única divinidad [2] a la que le tributaban honores, y la cultivaban con toda dedicación.
Estas gentes no frecuentaban la compañía de nadie, ni 2
bajaban a la ciudad, ni asistían a los convites ni a las fiestas de los dioses; por el contrario, si alguien, con ocasión de un sacrificio a Atenea, invitaba a las doncellas, el hermano declinaba la invitación. Alegaba que no amaba a la diosa de ojos glaucos, porque las muchachas tenían los ojos negros y, además, él detestaba absolutamente a la lechuza [3]. Si se les invitaba al culto de Ártemis, afirmaba que él odiaba a una divinidad que caminaba de

1 Antonino Liberal es el único testimonio de esta leyenda.

2 La palabra *gê* (tierra) está tomada aquí como una diosa (Gea).

3 En la *Ilíada* y la *Odisea,* Atenea aparece, a veces, bajo la forma de un pájaro, siendo la lechuza una de sus representaciones ornitomorfas. La lechuza es, además, el ave sagrada de Atenea.

noche[4]. Si se trataba de ofrecer libaciones a Hermes, re-
3 plicaba que él no honraba a un dios ladrón[5]. Así que, las más de las veces, infería ultrajes a las divinidades. Hermes, Atenea y Ártemis, irritados, se presentaron una noche en su casa: Atenea y Ártemis tomando el aspecto de unas doncellas, y Hermes tocado de la vestimenta de un pastor[6]. Llamó este dios a Eumelo y a Agrón y les invitó a un banquete. Ofrecía, en efecto, junto con los otros pastores, víctimas sagradas en honor de Hermes. Y trató de persuadirles para que hicieran ir a Bisa y a Merópide, acompañadas de doncellas de su misma edad, al
4 bosque sagrado de Atenea y Ártemis. Esto es lo que dijo Hermes. Pero Merópide, al oír el nombre de Atenea, profirió insultos contra ella, y la diosa la convirtió en un pajarillo, en una lechuza. Bisa conservó el mismo nombre, y es el pájaro de Leucótea[7]. Cuando Agrón supo de esta metamorfosis, cogió un venablo y echó a correr, pero Her-

[4] Ártemis está identificada aquí con Hécate, diosa ctónica, diosa de la magia y de los encantamientos, que aparecía, en las noches de luna clara, en las encrucijadas, lugar por excelencia de la magia. Puede confundirse también Ártemis, en este pasaje, con Sémele.

[5] Hermes tenía fama de ladrón de ganado (cf. *infra,* XXIII 2, e *Himn. hom. a Hermes* [IV], 15, donde se le define como ladrón de vacas) y fama de ladrón en general.

[6] Hermes es un dios pastoril. Como dios de fertilidad, tiene capacidad de multiplicar el ganado. Comparte con Apolo epítetos propios de esta función pastoril: *nómios, epimḗlios* (guardián del ganado), *oiopólos* (que apacienta las ovejas), etc. Se le representa llevando un carnero a su espalda.

[7] El pájaro de Leucótea es la gaviota. Cf. *Od.* V 337, donde se menciona a Leucótea saliendo de las aguas, a semejanza de una gran gaviota. Según la tradición, la diosa marina Leucótea habría salvado a Odiseo en su último naufragio, posibilitándole el llegar a la isla de los feacios.

mes lo convirtió en un chorlito. Eumelo reprochó a Hermes por haber metamorfoseado a su hijo; pero también a él mismo el dios lo transformó en un cuervo nocturno[8], mensajero de desgracias.

[8] Es una variedad del búho. Para el *nyktikórax,* cf. D'Arcy W. Thompson, *Gloss. Gr. Birds,* págs. 207-209.

XVI

ÉNOE

Beo cuenta esta historia en el l. II de la *Ornitogonía.*

Entre los hombres denominados pigmeos[1] nació una niña llamada Énoe[2]. Su aspecto físico era irreprochable, pero tenía un carácter desagradable y orgulloso; no prestaba, además, la menor atención a Ártemis ni a Hera.
2 Casada con Nicodamante, un ciudadano mesurado y discreto, dio a luz a un niño, Mopso. Como prueba de gentileza, todos los pigmeos la obsequiaron con muchos presentes por el nacimiento de su hijo. Pero Hera, contrariada con Énoe porque no se había ocupado de ella, la convirtió en grulla, y alargó su cuello, haciendo de la mujer un pájaro de vuelo alto. Y suscitó la guerra entre
3 ella y los pigmeos. Énoe, debido a la añoranza que sentía

[1] Mítico pueblo africano de enanos, mencionado ya en la *Ilíada.* Pigmeo significa en griego «que tiene la altura de un codo» (el codo equivale a 33 cm.) o, también, «como un puño» (de muy corta estatura).

[2] Antonino Liberal es el único autor que le da este nombre. Eliano, *Historia de los animales* XV 29, y Ateneo, IX 33 E, la llaman Gérana (grulla). Ovid., *Met.* VI 90-92, hace referencia a esta mujer pigmea, pero no menciona su nombre. También se identifica a Énoe-Gérana con Lamia (cf. *supra,* VIII, n. 4).

por su hijo Mopso, revoloteaba por los tejados de las casas y no levantaba el vuelo a parte alguna; los pigmeos se armaron todos y trataban de ahuyentarla. Y, a raíz de esta historia, perdura hasta nuestros días la rivalidad entre las grullas y los pigmeos[3].

[3] Sobre las grullas, cf. D'Arcy W. Thompson, *Gloss. Gr. Birds,* págs. 68-75.

XVII

LEUCIPO

Nicandro cuenta esta historia [1] en el l. II de las *Metamorfosis.*

Galatea [2], hija de Euritio, hijo a su vez de Esparton,
se casó con Lampro [3], hijo de Pandión, que vivía en Fes-
to, en Creta. Lampro era un hombre de bien en lo que
a su linaje se refiere, pero carecía de medios de fortu-
2 na [4]. Cuando Galatea se quedó encinta, Lampro formuló
el deseo vehemente de tener un hijo varón, hasta el punto
de ordenar a su mujer que, si nacía una hembra, la hicie-
ra desaparecer. Marchó Lampro un día a apacentar el re-
3 baño, y Galatea dio a luz a una niña. Compadecióse de
la criatura y reflexionó en la soledad de su casa. Los

[1] Esta leyenda se encuentra en Ovid., *Met.* IX 666, pero los personajes tienen distintos nombres: Leucipo es Ifis. También este tema es utilizado por Ariosto en el canto XXV del *Orlando furioso* (estrs. 26-70).

[2] En Ovid., *loc. cit.,* se llama Teletusa.

[3] *Ibidem,* Ligdo.

[4] Seguramente es esta pobreza la que le hace a Lampro no desear el nacimiento de una hija. A menudo, los recién nacidos de sexo femenino eran considerados, en las regiones desheredadas de Grecia, como una carga demasiado pesada, y como tal, se les daba muerte. Cf. Ovid., *Met.* IX 675 ss.

adivinos, y también los sueños, se hicieron solidarios de
su problema. Y le sugirieron que criara a su hija como
si fuera un muchacho. Engañó, pues, a Lampro, diciendo
que había traído al mundo a un varón, y lo crió como
si de un niño se tratara, poniéndole el nombre de Leu-
cipo [5]. Pero, cuando la muchacha creció y se convirtió en 4
una joven de indecible belleza, Galatea tuvo miedo de no
poder ocultar por más tiempo esta situación a Lampro.
Buscó refugio en el santuario de Leto, y suplicó ardiente-
mente a la diosa [6] que convirtiera a su hija en un mucha-
cho, como le ocurrió a Cénide, hija de Átrace [7], la cual
se convirtió, por voluntad de Posidón [8], en Ceneo el La-

[5] En principio, es el padre quien pone el nombre al recién nacido. *Ibid.,* IX 708 ss., el padre pone al niño el nombre del abuelo: Ifis, nombre que era común a los dos sexos y, por tanto, tenía la ventaja de poder designar a un niño o a una niña.

[6] En el relato de Ovidio, es la diosa Isis quien se aparece en sueños a la futura madre, la cual se dirige al templo de Isis a impetrar ayuda. Teletusa, angustiada, suplica a la diosa con vehemencia que cambie el sexo de su hija, ya que ésta se ha enamorado de la doncella Yante. Correspondida Ifis en su amor, ambas muchachas se han prometido, concertando la boda, y siendo ya inminente la celebración del matrimonio. No es un caso de homosexualidad, dado que Yante ignora el verdadero sexo de su prometida Ifis.

[7] Otros autores mencionan a Élato («el abeto») como padre de Cénide (cf. Hig., *Fáb.* 14, 173 y 242; Ovid., *Met.* XII 189, aunque este mismo autor, un poco más adelante, v. 209, se refiere a Ceneo —ya convertido en hombre—como al Atrácida).

[8] Cénide, después de yacer con Posidón, le pidió como recompensa que la convirtiera en un hombre, deseo que el dios satisfizo, otorgándole, además, el no sucumbir por el hierro, ni ser herido por impacto alguno (cf. Ovid., *Met.* XII 197 ss.). En Apolod., *Bibl.,* Epít. 1, 22, Cénide pide a Posidón ser convertida en un hombre invulnerable. Según G. S. Kirk (*El mito,* trad. esp., Barcelona, 1985, pág. 210), este mito de Cénide está, probablemente, asociado a un rito de fertilidad, en su aspecto fálico, y el hecho de convertirse en *átrōtos* «invulnerable» significaría originariamente «impenetrable» en sentido fisiológico.

5 pita. Tiresias también, de hombre que era, se transformó en mujer[9], porque, habiéndose topado en una encrucijada con unas serpientes apareadas, las mató[10]; y volvió a cambiar de sexo por haber matado de nuevo a una serpiente[11]. Un caso similar ocurrió con Hipermestra[12], quien, con su habitual aspecto de mujer, se prostituía con frecuencia, para, más tarde, convertirse en hombre, y, de esta guisa, hacía entrega a su padre Etón[13], para que pudiera subsistir, del dinero que obtenía de la prostitución. También cambió de sexo el cretense Sipretes, por
6 haber visto a Ártemis bañarse[14], yendo de caza. Leto se compadeció de Galatea, que le suplicaba entre incesantes

[9] Sobre la transformación de Tiresias, cf. APOLOD., *Bibl.* III 6, 7; OVID., *Met.* III 316-338; HES., *Fr.* 275.

[10] Según KIRK (*El mito,* loc. cit.), el motivo de las serpientes sugiere que el cambio de sexo se relaciona con la fertilidad, de la misma manera que las prácticas ocasionales de travestismo en ciertos mitos griegos —reflejadas, acaso, en el relato de la educación de Aquiles en Esciros— parecen asociarse a ritos de paso, en los que la inversión del orden normal del vestido y de comportamiento refleja el paso del momento profano al sacro, y un cambio, igualmente drástico, en la condición del iniciado.

[11] Algunas fuentes añaden que el cambio de varón a hembra se produjo al golpear a la serpiente hembra, y el de hembra a varón al golpear al macho. El hecho de que Tiresias hubiera sido hombre y mujer le posibilitó el sancionar una disputa divina sobre cuál era el sexo que mayor placer extraía del comercio sexual (cf. HES., *Fr.* 275, y OVID., *Met.* III 316-338).

[12] O Mestra o Mnestra, amante de Posidón, la cual recibió de éste la facultad de metamorfosearse a voluntad.

[13] En otras fuentes es Erisictón, tesalio, condenado por Deméter a un hambre insaciable.

[14] Tema de los jóvenes cazadores que son matados, cegados, o transformados en mujeres por haber visto a Ártemis bañarse o por haber atentado contra su castidad: cf. la leyenda de Acteón (APOLOD., *Bibl.* III 4, 4; OVID., *Met.* III 138-252).

lamentos, y cambió el sexo de su hija, convirtiéndola en un muchacho. De esta transformación se acuerdan aún los de Festo, y ofrecen sacrificios a Leto *Phytíe,* porque hizo salir los órganos viriles[15] a la doncella, y denominan a esta fiesta *Ekdýsia*[16], por el hecho de haberse despojado la joven del peplo[17]. Y es costumbre en las bodas, antes de yacer con el esposo, recostarse en la estatua de Leucipo[18].

[15] Interpretación etimológica del epíteto *phytíē* «la que engendra, la creadora» *(phýō).*

[16] Antonino Liberal es el único autor que menciona esta fiesta, probablemente anual, de Festo.

[17] Explicación etimológica, tan del gusto alejandrino. Antonino Liberal hace derivar *Ekdýsia* de *ekdýō.*

[18] Se ha visto aquí un probable rito mágico de desfloración simbólica, un matrimonio sagrado entre la virgen, antes de su noche de bodas, y la estatua de Leucipo.

XVIII

AÉROPO[1]

Beo cuenta esta historia[2] en el l. II de la *Ornitogonía.*

Eumelo, hijo de Eugnoto, habitó en Tebas, en Beocia, y tuvo un hijo llamado Botres. Eumelo honraba de ma-
2 nera singular a Apolo. Un día en que celebraba un sacrificio, su hijo Botres, que se hallaba presente, devoró los sesos del cordero antes de ser sacrificado sobre el altar[3]. Al darse cuenta Eumelo de lo ocurrido, presa de cólera, cogió un tizón del altar y lo asestó en la cabeza de su hijo[4]. El niño se desplomó, agitándose convulsivamente

[1] Esta historia lleva el nombre del pájaro *(aéropos)* en el que se metamorfosea Botres, hijo del protagonista, el tebano Eumelo.

[2] Esta leyenda se encuentra también en Ovid., *Met.* VII 390.

[3] Se consideraba que el devorar a un animal que estaba todavía palpitante transmitía su vigor de manera más directa. El cerebro y el corazón pasaban por ser la sede del alma. Según Porfirio *(Vida de Pitágoras* 43), Pitágoras prohibió comer de los animales sacrificados, aparte de las partes pudendas, los pies, la médula, el lomo y la cabeza. A este propósito, se atribuye a Aristóteles la afirmación de que no está bien que los hombres y los dioses compartan los mismos seres.

[4] Cf. la leyenda de Calípolis, hijo de Alcátoo, quien, al enterarse de la muerte de su hermano, alteró —en señal de duelo— el ritual del fuego sagrado. Alcátoo, considerándolo una impiedad, mató a su hijo con un tizón.

en medio de un fluir abundante de sangre. Cuando lo vio 3
la madre, el padre y los servidores, quedaron consternados de dolor. Apolo se compadeció, en atención a los honores que le había dispensado Eumelo, y convirtió al niño en un pájaro de mirada sombría[5], el cual todavía hoy pone sus huevos bajo tierra y siempre está ejercitándose en volar.

[5] El *aéropo* (de *aḗr* y *ópsomai*). Según D'Arcy W. Thompson, *Gloss. Gr. Birds,* págs. 201-203, este pájaro se identifica, sin duda, con el abejaruco *(mérops),* pájaro perjudicial para las colmenas, porque se come las abejas, cf. Aristót., *Hist. anim.* IX 626a9. También este autor, *ibid.,* IX 615b24, llama a aquel pájaro *mérops,* y afirma de estas aves que tienen una proverbial piedad filial: no sólo alimentan a sus padres cuando éstos son ancianos, sino tan pronto como las crías están en condiciones de hacerlo.

XIX

LOS LADRONES

Beo cuenta esta historia [1] en el l. II de la *Ornitogonía.*

Se cuenta que en Creta hay una gruta sagrada [2] habitada por abejas, en la que, según dicen, dio a luz Rea a Zeus. No está permitido a nadie [3] el penetrar en ella, ya sea dios o mortal. Todos los años, en un momento determinado, se ve salir de la gruta el resplandor de un
2 inmenso fuego [4]. Refieren que este fenómeno se produce cuando sale a borbotones la sangre de Zeus, en el momento en que tuvo lugar su nacimiento. Habitan esta gruta las abejas sagradas, nodrizas de Zeus [5]. Layo, Céleo,

[1] Antonino Liberal es la única fuente de esta leyenda.

[2] El antro del monte Dicte, cf. APOLOD., *Bibl.* I 1, 6.

[3] Para preservar los santuarios, grutas sagradas y demás *ábata* de Grecia de eventuales sacrilegios, se divulgaban leyendas análogas relativas al castigo de temerarios profanadores.

[4] Tema peculiar del fuego renovado anualmente (cf. las mujeres de Lemnos o la cremación catártica de Heracles en el Eta). Se ha visto aquí, en esta epifanía anual de Zeus, un *eniautós daímōn* de la vegetación, que cada año reverdece y muere. Tal es el caso de Adonis, que simboliza el espíritu de la vegetación anual.

[5] Zeus Kretagenes está en estrecha relación con las abejas: había sido alimentado con su miel (cf. VIRGILIO, *Geórgicas* IV 152); o bien

Cérbero y Egolio [6] se atrevieron a penetrar en esta caverna, con intención de coger miel en grandes cantidades. Cubrieron previamente de bronce [7] sus cuerpos y tomaron la miel de las abejas; vieron los pañales de Zeus, y, en ese momento, el bronce que les recubría se resquebrajó.
Zeus hizo estallar el trueno y blandió el rayo, pero las 3
Moiras y Temis [8] impidieron que fulminara a los hombres, porque estaba prohibido morir [9] en aquel lugar sagrado. Zeus los convirtió a todos en pájaros. De ellos desciende la raza de las aves portadoras de presagios: los

con leche por la ninfa o la cabra Amaltea (APOLOD., *Bibl.* I 1, 6-7). Las abejas habrían sido atraídas a la gruta sagrada por el ruido de los tambores de los Curetes (VIRG., *Geórg.* IV 150). Las *Mélissai* tomarían su nombre de Melisa, hija de Meliseo, rey de Creta, quien, con su hermana Amaltea, crió al niño Zeus.

[6] Nombres mitológicos de pájaros, que evocan el reino de los muertos. También las abejas, como muchos animales alados, estaban en contacto con el mundo infernal y jugaban un papel importante —del mismo modo que la miel— en el culto de las divinidades ctónicas.

[7] Para protegerse de las abejas del Ida que, al parecer, eran de una extrema ferocidad. El bronce jugó un cierto papel en la gruta del Ida. Los címbalos de los Curetes, instrumentos tradicionales de sus exorcismos, eran de bronce. Los Curetes son llamados *chalkáspides* y *chalkideîs.* Las mismas abejas tenían el nombre local de *chalkoeideîs*, epíteto dado, posiblemente, por Zeus en atención a los servicios que estos animales prestaron al dios.

[8] Temis, madre de las Moiras (HESÍODO, *Teogonía* 904), y las mismas Moiras personifican una norma, una ley inmutable que es superior al poder de Zeus.

[9] Porque la muerte era sentida como una mancha, estaba prohibido morir y ser enterrado en un lugar sagrado, ya que esto era considerado como una profanación (cf. EURÍP. *Ifig. Taur.* 381 ss.).

tordos[10], los pico-verdes[11], los *kérberoi*[12], las lechuzas[13]. Y su aparición, más que la de cualquier otro pájaro, es señal de favorables y certeros presagios, porque vieron la sangre de Zeus.

[10] Probablemente, ave idéntica al *laedós,* pájaro que se lleva bien con el *keleós* (cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 610a10). A esta amistad entre estos pájaros responde, sin duda, la asociación de Layo y Céleo en la presente historia.

[11] Cf. *ibid.,* VIII 593a10.

[12] Pájaro no identificado.

[13] El *aigoliós* es una especie de lechuza pequeña. ARISTÓT., *Hist. anim.* IX 17, 616b25, afirma de este pájaro que es un ave rapaz nocturna, que habita en las rocas y en las cavernas, y que es poco audaz, aunque no carente de ingenio.

XX

CLINIS

Beo cuenta esta historia[1] en el l. II de la *Ornitogonía* y Simias de Rodas[2] en el *Apolo.*

En las proximidades de la ciudad de Babilonia, en el país llamado Mesopotamia, vivió un hombre rico[3] y amado por los dioses llamado Clinis, el cual poseía muchos bueyes, asnos y rebaños. A este hombre le amaron extraordinariamente Apolo y Ártemis, y a menudo había acudido en compañía de estos dioses[4] al templo de Apo-
lo en el país de los Hiperbóreos. Allí vio que se le ofre- 2
cía al dios un sacrificio de asnos[5]. Vuelto a Babilonia, quiso sacrificar a Apolo las mismas víctimas que le habían ofrecido los Hiperbóreos, y dispuso la hecatombe de asnos

[1] Esta leyenda es solamente conservada por Antonino Liberal.

[2] Gramático y poeta, del año 300 a. C. aproximadamente, autor del poema *Apolo,* escrito en hexámetros.

[3] El epíteto *ploúsios* tiene también un valor «moral», porque la riqueza la otorgan los dioses (cf. HESÍODO, *Trabajos* 320, *chrē̃mata... theósdota)* al hombre *agathós,* que es merecedor de ella por su amor al trabajo o por sus cualidades.

[4] Porque, yendo sólo, ningún mortal hubiera podido jamás encontrar el camino (cf. PÍND., *Pít.* X 29-30).

[5] Cf. *ibid.,* X 31-36.

junto al altar. Pero apareció Apolo y amenazó con matarle, si no desistía de hacer aquel sacrificio y no le ofrecía
3 las víctimas habituales: cabras, corderos y bueyes. Pues el sacrificio de asnos sólo le era grato cuando se practicaba en el país de los Hiperbóreos [6]. Clinis, asustado ante esta amenaza, retiró del altar los asnos, y refirió a sus hijos las palabras que había escuchado. De su mujer, Harpe, había tenido tres hijos: Licio [7], Ortigio [8] y Hárpaso, y una
4 hija, Artémica [9]. Licio y Hárpaso, después de oír a su padre, le aconsejaron que sacrificara los asnos y se divirtiera con la fiesta, mientras que Ortigio y Artémica le recomendaron que obedeciera a Apolo. Y, como Clinis se dejara persuadir por estos últimos, Hárpaso y Licio, soltando por la fuerza a los asnos de las ataduras que los mantenían sujetos, trataron de arrastrarlos hacia el altar.
5 El dios, entonces, volvió furiosos a los asnos, que ya se disponían a devorar a los hijos, a los sirvientes y al mismo Clinis; y todos ellos, a punto de perecer, llamaban en su auxilio a los dioses a grandes voces. Posidón se compadeció de Harpe y de Hárpaso, y los convirtió en pájaros, que continuaron llamándose con el mismo nombre que tenían [10]; Leto y Ártemis decidieron salvar a Clinis,

[6] En la antigüedad no se comía ni se sacrificaba —salvo raras excepciones— a los asnos. Cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia* I 14, 3. Quizá se explique este tabú por la naturaleza demoníaca que se atribuía al asno.

[7] Epíteto de Apolo, cf. *infra,* XXXV 3.

[8] Nombre que evoca la antigua denominación de Delos, isla natal de Apolo.

[9] Este nombre parece ser un diminutivo de Ártemis.

[10] *hárpē* y *hárpasos* son pájaros rapaces desconocidos (cf. D'Arcy W. Thompson, *Gloss. Gr. Birds,* pág. 55), seguramente halcones. El nombre de Harpe y Hárpaso (éste último es un hápax) evocan la idea de rapiña (cf. el verbo *harpag-yō).*

a Artémica y a Ortigio, porque ellos no habían sido los culpables de estos actos impíos. Apolo dispensó también 6
a Leto y a Ártemis este favor y, en vez de dejarlos morir, los metamorfoseó a todos en pájaros [11]. Clinis se transformó en un *hypáetos* [12]: ave que ocupa el segundo lugar entre los pájaros después del águila, de la cual no es difícil distinguirlo, ya que, mientras el águila mata a los cervatillos y es sombría, grande y poderosa, el *hypáetos* es más negro y más pequeño. Licio quedó convertido 7
en un cuervo de color blanco [13], pero pronto, por decisión de Apolo, se volvió negro, porque fue el primero en anunciar la boda de Corónide, la hija de Flegias, con Alcioneo [14]. Artémica se transformó en un *píphinx* [15], pájaro 8
amado por los dioses y por los hombres, y Ortigio en un paro, porque había persuadido a su padre Clinis para que sacrificara cabras [16] en lugar de asnos.

[11] Es éste uno más entre los frecuentes casos de metamorfosis operadas por los dioses, para sacar a los mortales de un atolladero o librarlos de una muerte segura.

[12] Sobre este pájaro, cf. Aristót., *Hist. anim.* IX 618b32.

[13] La expresión proverbial «cuervo blanco», como la de «cisne negro», alude a un fenómeno insólito, raro, y pertenece al ámbito de lo «imposible» *(adýnaton)* en la poesía popular.

[14] Apolo se enamoró de Corónide y la dejó embarazada. Corónide, empero, fue infiel al dios y se casó con Alcioneo (o Isquis —Lico para otros autores—). Un cuervo dio la noticia a Apolo, quien maldijo al animal y, como castigo, lo volvió de color negro, de blanco que era, y a Corónide la mató. Este castigo infligido al cuervo, que consiste en el cambio de su color, es referido por Apolod., *Bibl.* III 10, 3; Ovid., *Met.* II 534-632; Hig., *Fáb.* 202.

[15] Pájaro desconocido (cf. D'Arcy W. Thompson, *Gloss. Gr. Birds,* pág. 251). El nombre de este pájaro no identificado se sustenta, sin duda, en una onomatopeya. Hesiquio lo asimila a la alondra moñuda *(korýdalos).* Existe amistad entre el *píphinx* y la *hárpē,* cf. Aristót., *Hist. anim.* IX 610a10.

[16] Etimología popular: paro = *aigíthallos* / cabras = *aîgas.*

XXI

POLIFONTE

Beo cuenta esta historia[1] en el l. II de la *Ornitogonía.*

Trasa fue hija de Tereine (hija, a su vez, de Estri-
món[2]) y de Ares. Se casó con Hipónoo, hijo de Tribalo,
y de esta unión nació una niña llamada Polifonte. Ésta
desdeñó los asuntos de Afrodita, marchó al monte y se
2 hizo camarada y compañera de juegos de Ártemis. Afro-
dita, por haber menospreciado todo lo referente a ella,
infundió en Polifonte amor por un oso y la enloqueció.
Y en un rapto de pasión, por voluntad divina, se unió
al oso[3]. Ártemis, cuando la vio, sintió un horror extre-
3 mo y azuzó a todas las bestias salvajes contra ella. Poli-
fonte, temerosa de que las fieras la despedazaran, huyó[4],
y fue a refugiarse a casa de su padre. Allí dio a luz a

[1] Esta leyenda es conservada tan sólo por Antonino Liberal.

[2] Dios epónimo del río tracio de este nombre. Hijo de Océano y Tetis, aunque, según una leyenda, descendía de Ares. Con la musa Euterpe engendró al héroe tracio Reso.

[3] Cf. la leyenda de Pasífae.

[4] Tema de la persecución / huida, que se encuentra en varias leyendas, como la de Aedón, y sobre todo, en las historias de ninfas hostigadas por los dioses: Dafne, Siringe, Britomartis, etc.

dos niños: Agrio y Oreo[5]; tenían un tamaño desmesura-
do[6] y estaban dotados de una fuerza prodigiosa. Pero no
honraban ni a la divinidad ni a los hombres; por el con-
trario, eran insolentes con todo el mundo[7]. Siempre que
se topaban con un extranjero, usando de violencia, se lo
llevaban a su casa y lo devoraban. Zeus llegó a aborre- 4
cerlos, y envió a Hermes para que les impusiera el castigo
que él quisiera. Hermes determinó cortarles los pies y las
manos. Pero Ares, debido a que Polifonte se remontaba
hasta sus orígenes familiares, los libró de este destino fa-
tal, y, con la colaboración de Hermes, los metamorfoseó
en pájaros. Polifonte quedó convertida en un pájaro tene- 5
broso[8], que emite sonidos durante la noche, no come ni
bebe, mantiene la cabeza hacia abajo y las patas en alto.
Y es, para los hombres, presagio de guerra y de levanta-
mientos. Oreo se convirtió en un *lagôs*[9], ave que, cuan-
do aparece, no augura nada bueno. Agrio se transformó
en un buitre, el más odiado de todos los pájaros por los
dioses y los hombres. E infundieron en él un deseo per-
manente de carne y de sangre humana. En cuanto a la 6
sirvienta, la convirtieron en un pico carpintero: en su me-

[5] Genios del campo y de la montaña, que tienen nombres parlantes: «Agreste» y «Montañés», denominación que concuerda bien con el carácter salvaje de estos personajes.

[6] El gigantismo es un elemento folklórico que caracteriza con frecuencia a héroes y seres sobrenaturales. Es un rasgo ligado, a menudo, a la fuerza prodigiosa de hombres de antaño (cf. HES., *Trab.* 148 ss.).

[7] Tema de la *hýbris.* Agrio y Oreo presentan rasgos similares a los de los Alóadas, gigantes que atacaron a los dioses y cometieron todo tipo de excesos, lo que provocó su muerte a manos de Zeus, o de Apolo o de Ártemis, según distintas versiones.

[8] Especie de búho. HIG., *Fáb.* 28, menciona al *stýx* posado sobre una columna.

[9] Pájaro rapaz no identificado, especie de buitre.

tamorfosis, había suplicado a los dioses no llegar a ser un ave de mal agüero para los hombres. Hermes y Ares atendieron su petición, porque ella se había visto obligada a hacer lo que le ordenaron sus amos. Y es éste un pájaro favorable para quien se dedica a la caza o frecuenta los festines.

XXII

CERAMBO

Cuenta esta historia[1] Nicandro en el l. I de las *Metamorfosis*.

Cerambo[2], hijo de Eusiro —a su vez, hijo de Posidón— y de Idótea, la ninfa Otreide, habitaba en el país de los melios[3], a los pies del monte Otris. Tenía muchos
2 rebaños, que él mismo apacentaba. Las ninfas le protegían, porque las deleitaba con sus cantos en las montañas. Se dice que llegó a ser el mejor cantor de los de su tiempo, y que alcanzó notoria celebridad gracias a sus cantos bucólicos; refieren asimismo que inventó, viviendo en las montañas, la siringa[4] de los pastores, y que fue el

[1] Ovidio (*Met.* VII 353-356) narra esta leyenda muy brevemente, y también de manera algo diferente: Cerambo se remonta en el aire sobre unas alas con ayuda de unas Ninfas, y así logra escapar, sin ahogarse, del diluvio de Deucalión.

[2] En realidad, el verdadero nombre del protagonista de esta historia es Terambo. El nombre de Cerambo viene dado por el nombre del escarabajo, *kerámbyx*, en el cual se transforma el héroe de esta fábula. Es un hecho común en Nicandro y Beo el dar a sus héroes el nombre del animal o del pájaro en el cual se metamorfosean (cf. *supra*, III, V, VII, XI, XII, XV, etc.).

[3] En Tesalia, entre el Otris y el Eta.

[4] Dícese de Pan que fue el verdadero inventor de la siringa. Este dios persiguió a la ninfa Siringe, quien, a punto de ser alcanzada, se

primero de los mortales en usar la lira y en componer
3 un buen número de cantos de singular belleza. En virtud de estos méritos, cuentan, se le otorgó en una ocasión el privilegio de ver danzar a las ninfas[5] al son de su lira. Y Pan, que le quería bien, le aconsejó que abandonara el Otris y que apacentara sus rebaños en la llanura, pues
4 se avecinaba un invierno increíblemente riguroso. Cerambo, con la insolencia propia de la juventud, como si hubiera enloquecido por obra de los dioses[6], no se resolvía a llevarse a la llanura el rebaño desde el Otris, y dirigió a las ninfas palabras torpes y desabridas, tales como que ellas no eran hijas de Zeus, sino que había sido Dino[7], en unión de Esperqueo[8], quien las había engendrado; les dijo también que Posidón, inflamado de deseo por una de ellas, llamada Diopatre, había hecho que sus hermanas echaran raíces, y las había convertido en álamos[9], hasta que, una vez aplacado su deseo, las había devuelto a su
5 primitiva naturaleza. Tales palabras injuriosas dirigió Cerambo a las ninfas. Al poco tiempo sobrevino el frío de improviso, los torrentes se helaron, cayeron copiosas nevadas, y los rebaños de Cerambo desaparecieron con los senderos y los árboles. Las ninfas, entonces, encolerizadas

transformó en caña, con la que Pan construyó más tarde el instrumento al que dio el nombre de la ninfa (cf. OVID., *Met.* I 689-712).

[5] Motivo folklórico (cf. *infra,* XXXI 3).

[6] Para otro ejemplo de *theobláƀeia,* cf. HERÓD., I 127, VIII 137.

[7] Una de las tres Grayas. Éstas tenían nombres parlantes, característicos de su aspecto monstruoso. En efecto, estas hermanas eran la personificación de la vejez. Todas las versiones coinciden en que poseían un solo ojo y un solo diente para las tres, que se prestaban por turno.

[8] Dios-río, hijo de Océano y Tetis. Este río atraviesa la Ftiótide y desemboca en el golfo de Malia, cerca del paso de las Termópilas.

[9] Cf. las ninfas Hamadríades y la metamorfosis de Dríope en álamo, *infra,* XXXII.

con Cerambo por los insultos de que habían sido objeto, lo metamorfosearon y quedó convertido en un *kerámbyx*[10]
que se alimenta de leña. Se le ve sobre los árboles; tiene 6
los dientes ganchudos y mueve las mandíbulas constantemente; es negro, alargado, de alas duras, y se asemeja a los grandes escarabajos. Es llamado «buey comedor de troncos» y, entre los tesalios, se le conoce como *kerámbyx.* Los niños tratan a este insecto como si fuera un juguete; le cortan la cabeza y la llevan colgada al cuello. Y esta cabeza con sus cuernos tiene un gran parecido con la lira que se fabrica con el caparazón de la tortuga.

[10] Escarabajo, llamado también «ciervo volante» por sus antenas que se asemejan a astas, y debido también a que este coleóptero da grandes saltos.

XXIII

BATO

Historia [1] contada por Nicandro en el l. I de las *Metamorfosis;* por Hesíodo en las *Grandes Eeas;* por Didimaro [2] en el l. III de las *Metamorfosis;* por Antígono [3] en las *Alteraciones,* y por Apolonio de Rodas en sus *Epigramas,* como refiere Pánfilo [4] en el l. I [5].

Argo [6], hijo de Frixo, y Perimele [7], hija de Admeto, tuvieron un hijo llamado Magnes [8]. Éste vivió cerca de Tesalia y, en recuerdo de su nombre, los habitantes llamaron a este país Magnesia. Tuvo un hijo, Himeneo, fa-

---

[1] Esta leyenda se encuentra también en OVID., *Met.* II 676 ss., aunque está referida de manera diferente.

[2] Poeta alejandrino.

[3] Poeta de la época imperial, oriundo de Caristo.

[4] Gramático alejandrino del siglo I d. C.

[5] Todas estas fuentes son indicio de la gran popularidad de que gozaban el tema.

[6] Argo es hijo de Frixo y de una hija de Eetes, Calcíope o Yofosa (cf. HES., *Fr.* 255). Hay varios personajes mitológicos con este mismo nombre.

[7] Hija de Alcestis y de Admeto. Su nombre, como el de su hermano Eumelo, evoca el epíteto «rico en rebaños» aplicado a la mansión de Feres (cf. EURÍP., *Alcestis* 588 ss.: *polymēlotátan hestían).*

[8] Héroe tesalio, cuyo genealogía difiere según los mitógrafos, aunque generalmente se le considera como hijo de Eolo y Enáreta.

moso por su belleza. Apolo le vio en una ocasión, y se 2
enamoró perdidamente de él [9], y no abandonaba la casa de Magnes. Hermes, entonces, maquinó un plan para apoderarse del rebaño de vacas de Apolo [10], las cuales pacían en el mismo lugar que las vacas de Admeto [11]. Primero dio a los perros que las guardaban un narcótico y esquinancia, y los perros se olvidaron por completo de las vacas y descuidaron la vigilancia. Seguidamente, puso en 3
fuga a doce terneras, a cien vacas que no habían conocido el yugo, y a un toro que cubría a las vacas [12]. Ató del rabo de cada animal maleza de arbustos, para que no quedara rastro de sus huellas [13], y, empujando las vacas

---

[9] Además de Apolo, la leyenda habla de otros personajes que amaron a Himeneo por su belleza: Támiris o Héspero, por ejemplo.

[10] El célebre mito del robo de las vacas de Apolo protagonizado por Hermes —hazaña que realizó este dios el mismo día de su nacimiento— se encuentra también en el *Him. hom. Hermes* (IV) 68-102; OVID., *Met.* II 685-707; APOLOD., *Bibl.* III 10, 2; PAUS., VII 20, 4; FILÓSTR., *Imág.* I 26. Además, el robo del ganado por Hermes es el tema del drama satírico de SÓFOCLES, *Los Rastreadores.*— Hermes era hábil en toda clase de hurtos y engaños (cf. *supra,* XV, n. 5).

[11] En este pasaje, aparece Apolo como pastor por cuenta propia, mientras que en HES., *Fr.* 54b, guarda los rebaños de Admeto en calidad de servidor suyo. (Fueron varias las ocasiones en las que este dios hubo de ponerse al servicio de hombres mortales, como su trabajo en la construcción de las murallas de Troya, a las órdenes del rey Laomedonte.) APOLOD., *loc. cit.,* habla simplemente de las vacas que apacentaba Apolo. Antonino Liberal localiza la leyenda del robo en Magnesia; el autor del *Him. hom Herm.* y Apolodoro la localizan en Pieria, y Ovidio en Mesenia.

[12] En el *Him. hom. Herm.,* se menciona simplemente que Hermes se lleva 50 vacas del rebaño. No hay referencia ni al toro, ni a las 12 terneras.

[13] En APOLODORO *(loc. cit.),* Hermes pone calzado en las patas de las vacas. En el *Him. hom. Herm.,* el dios se teje unas sandalias con mimbre, tamarices y ramas de mirto, sandalias que ata firmemente bajo

delante de él[14], las condujo a través de la tierra de los pelasgos[15], de la Acaya Ftiótide[16], la Lócride[17], la Beocia y la Mégara; y, desde allí, en dirección al Poloponeso, atravesó Corinto y Larisa[18] hasta llegar a Tegea; pasó posteriormente por las cercanías del monte Liceo y del Ménalo, viniendo a parar a un lugar llamado el «Mirador
4 de Bato». Este Bato[19] vivía en la cima de una elevada roca. Cuando oyó el mugido de las terneras que pasaban por allí, salió de su casa, y, al darse cuenta de que alguien se llevaba unas vacas robadas, pidió una recompensa a cambio de no contárselo a nadie. Hermes prometió que se la daría con esa condición, y Bato juró que no
5 hablaría a nadie de las vacas[20]. Pero, una vez que Hermes hubo ocultado a los animales, haciéndolos entrar en

sus pies con la misma hojarasca que el Argicida había arrancado previamente para encubrir su ruta.

[14] En el *Him. hom. Herm.*, Hermes invierte las huellas del ganado, haciendo caminar a las vacas hacia atrás, de espaldas, y yendo el dios detrás, mirando hacia ellas. La misma estratagema utiliza Caco al robar a Heracles las vacas de Gerión, haciéndolas marchar a reculones (cf. Ovidio, *Fastos* I 549 ss.), con la diferencia de que Caco arrastra hacia atrás los toros y las terneras tirándoles de la cola. (Cf. Virgilio, *Eneida* VIII 209 ss.).

[15] La Tesalia Pelasgiótide, donde se encontraba el reino de Magnes.

[16] País situado cerca del golfo de Malia.

[17] El país de los locros de Opunte.

[18] No se trata de la ciudad de Tesalia, sino de la acrópolis de Argos.

[19] «Charlatán», nombre parlante (*battologéō* «parlotear»). En el *Him. hom. Herm.*, este personaje es un viejo anónimo de Onquesto (Beocia).

[20] También en Ovid., *Met.* II 691 ss., el viejo Bato pacta con Hermes guardar el secreto, mediante retribución —le hace entrega de una lucida vaca—.

la gruta que está sobre la colina cercana al Corifasio[21], frente a Italia y a Sicilia, se metamorfoseó, volvió sobre sus pasos al lugar en donde se encontraba Bato, y le puso a prueba, para comprobar si estaba decidido a mantenerse fiel a su juramento: ofreciéndole como recompensa una capa de lana[22], le preguntó si había visto pasar por
allí a una manada de vacas robadas. Bato tomó la capa 6
y reveló todo lo que sabía sobre las vacas. Hermes, entonces, irritado porque Bato había dado su palabra y luego no la había mantenido, le golpeó con su caduceo[23] y lo convirtió en roca[24]. Y a esta roca no la abandona nunca ni el frío ni el calor. Los caminantes llaman, todavía en nuestros días, a este lugar el «Mirador de Bato».

[21] Cabo cercano a la antigua Pilos (cf. Tucíd., IV 3; Jenof., *Helén.* I 2, 18). Hoy es la moderna Paleocastro.

[22] En Ovid., *Met.* II 691 ss., Hermes, metamorfoseado, ofrece al viejo delator una hembra acompañada de su toro, si le ayuda a encontrar las vacas que le habían sustraído.

[23] Cf. *supra,* X n. 15.

[24] La metamorfosis de Bato no es mencionada más que por Antonino Liberal y Ovidio (*Met.* II 687-707). Ni en el *Himno* ni en Apolodoro se encuentra el castigo del viejo delator.

XXIV

ASCÁLABO

Nicandro cuenta esta historia [1] en el l. IV de las *Metamorfosis.*

Deméter, cuando recorría errante toda la tierra a la búsqueda de su hija [2], se detuvo a descansar en el Ática [3]. Misme la recibió en su casa [4] y, como hacía mucho calor,

[1] Esta leyenda se encuentra en OVID., *Met.* V 438 ss., aunque no figura el nombre del personaje que da título a esta historia. Se encuentra también —en la versión oficial de la leyenda eleusina de Deméter— en APOLOD., *Bibl.* I 5, 1; en el *Him. hom. Dem.* (II) y en OVID., *Fast.* IV 419-618. La versión de Antonino Liberal presenta importantes variantes respecto a esa otra historia de Céleo y Metanira, los reyes de Eleusis que acogen a Deméter.

[2] Sobre la búsqueda de Core por Deméter, cf. el *Him. hom. Dem.*; APOLOD., *loc. cit.;* OVID., *loc. cit.*, y *Met.* V 438 ss.

[3] En APOLOD., *loc. cit.*, y en OVID., *Fast., loc. cit.*, se sentó en una roca llamada por ella «Agélasto» (sin risa), cerca del pozo Calícoro, en Eleusis. En el *Him. hom. Dem.*, en el pozo Partenio o «Pozo de la muchacha», de donde sacaban el agua los de la ciudad.

[4] OVIDIO no ha conservado el nombre de Misme. En *Met.* 448 ss., se dice, simplemente, que Deméter, sedienta, llamó a la puerta de una choza, de la que salió una vieja. En Antonino Liberal, Misme asume el papel asignado tradicionalmente a Metanira. En *Fast.* IV 507-528, Céleo y Metanira no son los reyes de Eleusis, sino unos campesinos que reciben a la diosa en su humilde morada.

le dio de beber agua mezclada con menta y harina de
cebada [5]. Deméter, que estaba sedienta, ingirió la bebida 2
de un solo trago. El hijo de Misme, Ascálabo, al ver esta
escena, se echó a reír [6], y dio la orden de que le trajeran
a la diosa un cántaro profundo o una tinaja. Deméter, 3
encolerizada, arrojó sobre el muchacho la bebida que le
quedaba [7]. Y Ascálabo se metamorfoseó, quedando convertido en una salamanquesa [8] de cuerpo moteado, odia-

[5] En el *Him. hom. Dem.*, rechaza Deméter una copa de vino dulce que le ofrece Metanira, e insta a la mujer a que le sirva para beber harina de cebada y agua mezcladas con poleo. En OVID., *Met.* V 449 ss., la anciana ofrece a la diosa una bebida dulce cubierta previamente de una capa de harina tostada, al pedirle agua Deméter. Esta mezcla o brebaje, el *kykeṓn,* aparece en Homero como bebida apta para convidar a invitados, y su absorción constituía uno de los ritos esenciales en los misterios eleusinos. HES., *Trab.* 466, 597, 805, llama a la harina de cebada «el sagrado grano de Deméter».

[6] En OVID., *Met.* V 452, el niño llama, además, a Deméter «ansiosa».

[7] Las divinidades transforman a veces a un mortal, rociándole con agua: cf. la leyenda de Acteón, convertido por Ártemis en un ciervo de piel moteada (cf. OVID., *ibid.*, III 189); la de Ascálafo, metamorfoseado por Perséfone al salpicarle esta diosa la cabeza con agua del Flegetonte (*ibid.*, V 544); o la historia de Aracne, a quien Palas convirtió en araña tras regarla con los jugos de una hierba de Hécate (*ibid.*, VI 139).

[8] O estelión, que en latín sugiere la idea de estrellado o moteado, comúnmente llamado lagartija. En griego es *askálabos,* que da nombre al protagonista de esta historia. Hay que distinguir este animal del *askálaphos,* pájaro nocturno, igualmente relacionado con la leyenda de Deméter. En efecto, Ascálafo, por haber delatado que Perséfone había comido siete granos de granada y, por tanto, había roto su ayuno, fue convertida en búho por Perséfone (OVID., *ibid.*, V 533-550) o por Deméter (APOLOD., *Bibl.* II 5, 12).

da por los dioses y por los hombres[9]. Vive en la proximidad de los canales. Y, si alguien causa la muerte de este animal, se hace grato a los ojos de Deméter.

[9] Porque sus mordeduras son muy dañinas (cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 607a27).

XXV

METÍOQUE Y MENIPE

Historia[1] contada por Nicandro en el l. IV de las *Metamorfosis,* y por Corina en el l. I de las *Eroîa*[2].

De Orión[3], hijo de Hirieo[4], nacieron en Beocia dos hijas, Metíoque y Menipe. Una vez que Ártemis hizo desaparecer a Orión de entre los hombres[5], las muchachas se educaron con su madre. Atenea les enseñó a tejer primorosamente las telas, y Afrodita les otorgó una gran

[1] Leyenda conservada tan sólo por Antonino Liberal y OVIDIO (*Met.* XIII 685-699).

[2] Término cuyo significado se ignora. Un papiro *(Ox. Pap.* 23, 1956, núm. 2370) presenta esta forma *Feroia.* Pero puede tratarse de las *geroîa* que Corina relataba a las tanagrenses y que se ha querido interpretar como «Cuentos de viejas», y se ha supuesto que la poetisa había dado ese nombre a sus composiciones. La palabra, pues, tiene un sentido oscuro.

[3] Gigante cazador, del cual se dan diferentes genealogías; es, supuestamente, hijo de la Tierra.

[4] Héroe beocio hijo de Posidón y de la pléyade Alcíone, epónimo de la ciudad de Hiria.

[5] La versión más difundida es que Orión murió por haber intentado violar a Ártemis, o bien a su doncella Opis. Los dioses enviaron a un escorpión, que le picó en un talón, y posteriormente, los dioses catasterizaron a ambos.

2 belleza. Pero, cuando la peste[6] azotó a toda la Aonia[7], cobrándose muchas vidas humanas, se envió a unos emisarios a consultar el oráculo de Apolo de Gortina. El dios les respondió que aplacaran a las dos divinidades infernales. Añadió que ambos dioses depondrían su cólera a condición de que dos doncellas se ofrecieran en sacrifi-
3 cio voluntariamente[8] en su honor. Pero ninguna joven de la ciudad prestó obediencia a este oráculo, hasta que una sirvienta dio a conocer las palabras del dios a las hijas de Orión. Éstas, que estaban ocupadas en el telar, nada más enterarse, aceptaron la muerte para salvar a sus conciudadanos, antes de que la epidemia hiciera presa en ellas y les causara la muerte. Luego de haber gritado por tres veces[9] a las divinidades subterráneas que se ofrecían a ellas como víctimas voluntarias, se hirieron junto a la clavícula con la lanzadera y se desgarraron la gar-
4 ganta. Ambas doncellas se desplomaron. Perséfone y Hades se compadecieron, e hicieron invisibles[10] los cuerpos sin vida de las jóvenes, y, en su lugar, hicieron surgir de la tierra dos estrellas[11], las cuales, nada más aparecer, se remontaron hasta el cielo. Los hombres llamaron a es-

[6] Para la descripción de esta epidemia, cf. Ovid., *Met.* XIII 685-691.

[7] Antiguo nombre de Beocia.

[8] Motivo de la muerte de los propios hijos para apaciguar a una divinidad, con frecuencia por predicción oracular: tema frecuente en los mitos heroicos (cf. Kirk, *El mito* [cit. *supra,* XVII, n. 8], págs. 196 ss.).

[9] Motivo del número tres (cf. *infra,* XXVI 5). La triple invocación es usual, en el ritual y en las fórmulas mágicas, al invocar a dioses y démones.

[10] Cf. *supra,* I, n. 11, e historias de Aspálide (XIII), Hilas (XXVI), Dríope (XXXII) y Britomartis (XL).

[11] En Ovid., *Met.* XIII 697 ss., de las cenizas de las doncellas na-

tos astros «cometas»[12]. Todos los Aones erigieron en Or- 5
cómeno, en Beocia, un templo ilustre en memoria de estas vírgenes. Y, todos los años, los muchachos y las doncellas les llevan ofrendas propiciatorias. Y, hasta hoy día, los eolios las llaman las «Vírgenes Corónides».

cen unos jóvenes gemelos llamados Coronos, para asegurar la continuidad de la estirpe.

[12] El padre de las doncellas, Orión, está implicado también en una serie de leyendas astrológicas. El escorpión que le mató fue transformado en una constelación, y lo mismo le ocurrió a Orión. Por eso, la constelación de Orión huye eternamente de la de Escorpión.

XXVI

HILAS

Nicandro cuenta esta historia [1] en el l. II de las *Metamorfosis.*

Heracles, cuando realizó la travesía marítima con los Argonautas [2], que le habían designado como su jefe [3], lle-

[1] La leyenda de Hilas se encuentra en APOLONIO DE RODAS, I 1207 ss.; TEÓCRITO, *Idilios* XIII; HIG., *Fáb.* 14; PROPERCIO, I 20, 17 ss.; VIRGILIO, *Bucólicas* VI 43, pero la historia de Hilas transformado en eco se encuentra sólo en Nicandro.

[2] La presencia de Heracles entre los Argonautas ha sido objeto de polémica entre los mitógrafos. Mientras que, para algunos autores, Heracles participó sin ninguna duda en la expedición (Apolodoro, Higino, Teócrito, HESÍODO [*Fr.* 263, *Boda de Ceix* —Escolio a APOLONIO DE RODAS, I 1289—]); para otros, Heracles es un intruso en la leyenda de los Argonautas. Sobre su participación o no en esta empresa, las dos versiones más representativas refieren que Heracles no había llegado a embarcarse en la nave Argo, por estar sirviendo a Ónfale, y que, en Afetas de Tesalia, había abandonado el navío porque, con su peso, lo desequilibraba y lo ponía en peligro de zozobrar; según FERECIDES, 3 F 111, en APOLOD., *Bibl.* I 9, 19, la propia nave Argo habría manifestado que no podía con el peso de Heracles.

[3] En todas las listas de los Argonautas que citan los mitógrafos, el capitán de la Argo y caudillo de los Argonautas es Jasón. Según HIG., *Fáb.* 14, los Argonautas quisieron nombrar general a Heracles, pero el héroe rehusó diciendo que convenía más que lo fuese Jasón, cuyas hazañas sobrepasaban a todos.

vó consigo a Hilas [4], hijo de Ceix [5], joven que gozaba de
una gran belleza. Ya habían arribado al estrecho del Pon- 2
to y navegado bordeando las extremidades del Argánto-
na [6], cuando se produjo una tempestad y una violenta ba-
tida de oleaje. Los Argonautas tiraron el ancla y dieron
reposo a la nave. Heracles, entonces, se dispuso a pre-
parar la comida a los héroes. El joven Hilas, con un 3
cántaro [7], se acercó hasta la orilla del río Ascanio [8] para
llevar agua a los jefes. Las ninfas, hijas de este río, al
verle, quedaron prendadas de él y, en el momento en
que Hilas estaba sacando agua, lo arrastraron al interior
de la fuente. Hilas desapareció; y, como quiera que no 4
regresara, Heracles abandonó a los héroes y comenzó a
explorar el bosque en todas direcciones, llamando incesan-
temente al muchacho a grandes gritos [9]. Las ninfas, te-
miendo que Heracles encontrara a Hilas escondido entre
ellas, convirtieron al joven en un eco que respondía con
regularidad a las voces de Heracles. Éste, como no pudo 5
encontrar a Hilas, pese a sus denodados esfuerzos, regre-

[4] Heracles estaba enamorado de Hilas (TEÓCR., *Idil.* XIII 6 ss.) o, en todo caso, éste era su favorito (APOLOD., *Bibl.* I 9).

[5] Rey de Traquis, que dio hospitalidad a Heracles cuando expiaba la muerte involuntaria del joven Éunomo (*ibid.,* II 7, 7) y acogió, asimismo, a los Heraclidas perseguidos por Euristeo (*ibid.,* II 8, 1). Antonino Liberal es el único que hace de Ceix el padre de Hilas. Para el resto de los autores, su padre era Tiodamante, rey de los dríopes, a quien dio muerte Heracles.

[6] Montaña de Bitinia en la Propóntide.

[7] Cf. TEÓCR., *ibid.* XIII.

[8] Es el río Cío, homónimo de la ciudad de Cío, en la Bitinia.

[9] Cf. TEÓCR., *ibid.* XIII 58, etc.; VIRG., *Bucól.* VI 43 ss.; APOL. ROD., I 1207-1272.

só al navío y se embarcó con los héroes [10], pero dejó a Polifemo en aquel lugar [11], con la esperanza de que prosiguiera la búsqueda y encontrara a Hilas. Polifemo murió, empero, antes de haberlo logrado. Las gentes del país ofrecen, todavía en nuestros días, sacrificios a Hilas al borde de la fuente. El sacerdote le llama por su nombre tres veces [12], y tres veces le responde el eco [13].

[10] Heracles ya no vuelve a embarcar. Cuando baja de la nave a tierra, para buscar agua, es abandonado por los Argonautas (cf. HES., *Fr.* 263 M.-W.; HERÓD., VII 193). O bien, mientras buscaba a Hilas, la nave, arrastrada por el viento, lo abandona (HIG., *Fáb.* 14). Y Heracles regresa a Argos (APOLOD., *Bibl.* I 9, 19).

[11] En Apolodoro, Polifemo había precedido a Heracles en la búsqueda del muchacho: es el primero que oye los gritos de Hilas al ser raptado. En Higino y Apolonio de Rodas, Heracles y Polifemo buscan al joven simultáneamente. Polifemo se queda en la Misia y funda allí la ciudad de Cío. (Cf. APOL. ROD., I 1321 ss. y 1345 ss.)

[12] Sobre la triple invocación, cf. *supra,* XXV, n. 9.

[13] Es muy posible que Hilas fuera, en su origen, un dios de la vegetación que desaparece en una época del año, para volver a surgir con la primavera, lo cual explicaría este culto de Hilas en Misia, culto relacionado con su *aphanismós.* (Cf. *supra,* I, n. 11.)

XXVII

IFIGENIA

Nicandro cuenta esta historia en el l. IV de las *Metamorfosis.*

De Teseo y Helena, hija de Zeus, nació una niña, Ifigenia [1], a quien crió Clitemestra [2], la hermana de Helena. Clitemestra dijo a Agamenón que había sido ella quien había dado a luz a esta criatura, ya que Helena, cuando la interrogaron sus hermanos, aseguró haber salido virgen
de casa de Teseo [3]. En cierta ocasión, el ejército de los 2

[1] Para algunos autores, Ifigenia pasaba por ser una hija que Helena habría concebido de Teseo, cuando éste, con ayuda de Pirítoo, la raptó. Esta Ifigenia no pertenece, en su origen, ni a la leyenda de los Atridas ni a la de Troya; en los poemas homéricos no figura este nombre. Pero la versión más generalizada que aparece en algunas epopeyas griegas y, sobre todo, en los trágicos —en la que se inserta la presenta historia del sacrificio— es que Ifigenia es hija de Agamenón y Clitemestra (APOLOD., *Bibl.,* Epít. 2, 16, etc.).

[2] Cf. PAUS., II 22, 6-7.

[3] Los Dioscuros Cástor y Pólux acudieron a Afidnas, en el Ática, para liberar a su hermana, que había sido raptada por Teseo; y liberaron a Helena, después de llevarse como prisionera a la madre de Teseo, Etra. (Cf. APOLOD., *Bibl.* III 10, 7; DIOD., IV 63, 2-5; PAUS., I 17, 5 y 41, 3; II 22, 3; HIG., *Fáb.* 79; HERÓD., IX 73.) PLUT., *Tes.* 32, 3-4, añade que los Tindáridas fueron primero a Atenas, donde reclamaron la devolución de su hermana.

aqueos fue retenido en Áulide, debido a la inclemencia del tiempo, que hacía inviable la navegación; los adivinos[4] predijeron, entonces, que sería posible la travesía sólo en el supuesto de que sacrificaran a Ifigenia a la diosa Ártemis[5]. Agamenón, ante los requerimientos de los aqueos, entregó a su hija como víctima propiaciatoria[6]. En el momento en que Ifigenia era conducida al altar, los jefes, no pudiendo contemplar este espectáculo, desviaron
3 hacia otra parte sus miradas. Entonces Ártemis hizo aparecer ante el altar a un novillo[7] en el lugar de Ifigenia, y a la doncella la condujo muy lejos de la Hélade, a la región del Ponto llamado Euxino[8], al lado de Toante[9], hijo de Borístenes. Al pueblo aquel de pastores, Ártemis lo denominó Táurica, en memoria del toro que había hecho aparecer junto al altar en lugar de Ifigenia. A ésta
4 la hizo sacerdotisa de Ártemis Taurópola. Cuando lo consideró oportuno, la diosa trasladó a Ifigenia a la isla llamada Léucade[10] junto a Aquiles, y, alterando su naturaleza, hizo de ella una divinidad no sujeta a la vejez ni a la muerte[11], y la llamó, en vez de Ifigenia, Orsiloquia[12]. Se convirtió, más tarde, en la esposa de Aquiles.

4 Entre ellos, Calcante, el adivino oficial de la expedición.

5 Ártemis estaba encolerizada con Agamenón porque éste, al cazar una cierva, había afirmado que Ártemis no sería capaz de hacerlo tan bien; estaba, asimismo, ofendida porque el padre de Agamenón, Atreo, no le había sacrificado la oveja de oro que había aparecido en sus rebaños (APOLOD., *Bibl.*., Epít. 3, 21).

6 Cf. *supra,* XXV, n. 8.

7 En APOLOD., *Bibl.,* Epít. 3, 21; OVID., *Met.* XII 24-38; HIG., *Fáb.* 98; EURÍP., *Ifig. en Ául.,* es una cierva el animal que pone Ártemis ante el altar en lugar de Ifigenia, y la víctima que muere en su lugar. En *schol.* LIC., 183, Ifigenia es convertida en osa o toro por Ártemis.

8 La Quersoneso Táurica o Península de Crimea.

9 Rey de los tauros —una parte de los escitas—, entre los cuales se practicaban costumbres salvajes.

10 La Isla Blanca, extraño paraíso en la desembocadura del Danubio. Según APOLOD., *Bibl.,* Epít. 5, 5, allí enterraron a Aquiles, juntamente con Patroclo. Algunos autores identifican la Isla Blanca con las Islas de los Bienaventurados.

11 Cf. *ibid.,* Epít. 3, 22.

12 Epíteto cultual de Ártemis.

XXVIII

TIFÓN

Cuenta esta historia Nicandro en el l. IV de las *Metamorfosis*.

Tifón, hijo de la Tierra[1], fue un dios de una fuerza gigantesca, y de extraño aspecto[2]: tenía innumerables cabezas[3], manos y alas[4]. De sus muslos salían enormes anillos de víboras[5]; emitía todo tipo de sonidos[6], y no ha-

[1] Y de Tártaro. (Cf. APOLOD., *Bibl.* I 6, 3; HES., *Teog.* 820-880, etc.) En HIG., *Fáb.* 152, es hijo de Tártaro y Tártara. Sin embargo, en el *Himno homérico a Apolo* ([III] 307-355), Tifón o Tifoeo aparece como hijo de Hera, engendrado por ella misma sin el concurso de ningún hombre.

[2] La descripción física de Tifón está, sobre todo, en APOLOD., *loc. cit.*

[3] Cf. HES., *Teog.* 824 ss.; PÍND., *Pít.* I 16; ESQUILO, *Prometeo* 353.

[4] Cf. APOLOD., *loc. cit.* Los monstruos alados, provistos de múltiples cabezas y miembros, que se encuentran en la mitología griega, son, a menudo, de origen oriental. Tifón era oriundo de Cilicia. (Cf. PÍND., *Pít., loc. cit.;* Esquilo y Apolodoro.) Según F. VIAN, *Le Mythe de Thyphée et le problème de ses origines orientales,* París, 1960, págs. 17-37, el mito de Tifón es originariamente indo-europeo y, posteriormente, sufrió influencias orientales.

[5] Cf. APOLOD., *loc. cit.* Los rasgos ofiomórficos caracterizan a los hijos de la Tierra, en particular a los Gigantes. Cf. *supra,* VI, n. 1.

[6] Cf. HES., *Teog.* 829 ss. Este rasgo puede estar en relación con

bía nada que se opusiese a su prodigiosa fuerza. Tifón 2
sintió deseos de adueñarse del poder de Zeus y atacó a los dioses: ninguno de ellos fue capaz de hacerle frente; por el contrario, aterrorizados, huyeron todos a Egipto[7], con la única excepción de Atenea y Zeus[8]. Tifón siguió los pasos de los dioses. Pero éstos, al emprender la huida, tomaron la precaución de adoptar la forma de animales[9]: Apolo se transformó en un milano[10], Hermes en un 3
ibis[11], Ares en un «lepidoto»[12], Ártemis en una gata[13],

el hecho de que de Tifón nacen los vientos destructores, los recios vientos de húmedo soplo (excepto Noto, Bóreas, Argesteo y Céfiro; *Teog.* 869 ss.).

[7] Este hecho no es mencionado por Hesíodo.

[8] En OVIDIO (*Met.* V 322 ss.) —en el cual la historia de la metamorfosis de los dioses constituye el tema del canto que entonan las Piérides en el concurso musical en que contienden con las Musas (cf. *supra,* IX)—, Zeus también huye a Egipto y, también él se metamorfosea en un carnero.

[9] Cf. OVID., *Met.* V 321-331; APOLOD., *loc. cit.* Según HIG., *Fáb.* 196, los dioses se metamorfosearon a instancias de Pan, para burlar más fácilmente a Tifón. La fuente más antigua de esta metamorfosis sería Píndaro citado por PORF., *Abstin.* III 16.

[10] El halcón es la encarnación de Horus, el cual, en HERÓD., II 156, se identifica con Apolo. (En lengua egipcia Apolo es Horus.) En OVIDIO (*Met.* 329), Apolo se transforma en cuervo, quizá porque éste es su animal sagrado. Apolo es, también, a veces, comparado con un gavilán (cf. *Il.* XV 237).

[11] Pájaro que estaba consagrado a Isis y a Toth —dios asimilado a Hermes, adorado en la ciudad de Hermópolis—. Cf. PLATÓN, *Fedro* 274c, y HERÓD., II 67.

[12] Pez del Nilo, de grandes escamas, especie de barbo, pescado al que los egipcios, según HERÓD., II 72, tienen por sagrado. Ovidio ignora esta metamorfosis. En cambio, evoca la transformación de Venus en pez.

[13] Seguramente se refiere al gato salvaje, ya que el gato, considerado como animal doméstico, es poco conocido en la Antigüedad. El vo-

Dioniso tomó el aspecto de un macho cabrío[14], Heracles el de un cervatillo[15], Hefesto el de un buey[16], Leto el de una musaraña[17]; y, de los restantes dioses, cada uno se metamorfoseó como pudo. Pero, cuando Zeus lanzó su rayo contra Tifón, éste, presa de las llamas, se arrojó al
4 mar, cuyas aguas apagaron el fuego. Mas Zeus no cejó en su empeño; por el contrario, lanzó sobre Tifón un enorme monte, el Etna[18], y colocó en la cima a Hefesto para que le vigilase[19]. Y este dios trabaja el hierro incandescente, apoyando el yunque sobre la nuca de Tifón[20].

---

cablo *aílouros* ha desaparecido de las lenguas modernas. En Bubastis, ciudad al E. del Delta, la principal fiesta se celebraba en honor de Ártemis, o sea, Bastit, la diosa con cabeza de gato (cf. HERÓD., II 59).

14 En APOL., *Bibl.* III 4, 3, Dioniso, cuando todavía era un niño, había sido convertido en cabrito por Zeus para evitar la cólera de Hera.

15 Ovidio omite esta transformación.

16 Aquí Hefesto está asimilado a Ptah, el dios-buey adorado en Menfis, también representado como hombre contrahecho o enano patizambo, creador de la humanidad (cf. HERÓD., III 37). En OVID., *Met.*, *loc. cit.*, es Hera la que se transforma en vaca.

17 Esta metamorfosis no se encuentra en Ovidio, HERÓD., II 67, refiere que musarañas y halcones muertos eran llevados a Buto o Pi-Uto —ciudad de la diosa Uto, en el Delta—, donde Leto tenía un culto. Los egipcios momificaban la musaraña y la colocaban junto a los muertos, en las tumbas.

18 En OVID., *Met.* V 346 ss., y en PÍND., *Pít.* I 18 ss., Tifón es sepultado bajo la isla entera de Sicilia. En otros autores, es Encélado quien quedó aprisionado bajo el Etna.

19 En ESQU., *Prom.* 364 ss., es en las altas cimas del Etna donde forja Hefesto el hierro ardiente.

20 En Hesíodo, Tifón acaba fulminado por Zeus, quien precipita y hunde al monstruo en el ancho Tártaro.

XXIX

GALINTÍADE

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. IV de las *Metamorfosis*.

De Preto nació en Tebas una hija, Galintíade[2]. Esta doncella era compañera de juegos y amiga[3] de Alcmena, la hija de Electrión. Cuando llegó el momento en que Alcmena iba a dar a luz a Heracles, las Moiras[4] e Ilitía[5], para complacer a Hera[6], mantenían a Alcmena en plenos

---

1 Esta leyenda está relatada de manera muy similar por OVID., *Met.* IX 281-323. También se encuentra en PAUS., IX 11, 3, y en ISTRO, *Fr. Gr. Hist.* 334 F 72.

2 En OVID., *loc. cit.*, se llama Galántide. En Pausanias, Históride. Se ha puesto en relación el nombre de Galintíade con *galê* «comadreja», animal en el que se metamorfosea la protagonista de esta historia.

3 En Ovidio es una sirvienta de Alcmena.

4 No son mencionados por Ovidio.

5 Preside y promueve los alumbramientos y está capacitada, igualmente, para retrasar o impedir las operaciones del parto. Está considerada como hija de Hera (cf. HES., *Teog.* 922; PÍNDARO, *Nemeas* VII 2 ss.; APOLOD., *Bibl.* I 3, 1). En algunos mitógrafos se alude a las Ilitías (cf. *Il.* XI 270 ss., XIX 119; APOLOD., *Bibl.* II 4, 5), como una pluralidad de genios de los partos.

6 Hera quiere retrasar el nacimiento de Heracles, porque le ha hecho jurar a Zeus que un descendiente suyo será rey de Micenas. Con este fin envía a Ilitía para retrasar el parto de Alcmena y acelerar el nacimiento de Euristeo.

dolores del parto, impidiendo que cesaran dichos dolo-
res[7], y permanecían sentadas, con las manos entrelaza-
2 das[8]. Galintíade, que temía que su amiga enloqueciera
de dolor en tan penoso trance, corrió a anunciar[9] a las
Moiras e Ilitía que Alcmena, por voluntad de Zeus, había
tenido un hijo varón, y que las prerrogativas de que ellas
3 gozaban habían sido suprimidas. Al oír esta noticia, las
Moiras se quedaron estupefactas: soltaron al punto las
manos, y, en ese momento, cesaron inmediatamente los
dolores de Alcmena y nació Heracles. Las Moiras, por
despecho, privaron a Galintíade de su naturaleza de mu-
jer, porque, siendo mortal, había engañado a los dioses;
la convirtieron en una comadreja astuta, le asignaron un
escondrijo por morada e hicieron sumamente repugnante
esta guarida. En efecto, este animal copula por las orejas
y da a luz expulsando por la boca[10] el fruto de su vien-
4 tre. Hécate, a la vista del cambio de aspecto operado en
Galintíade, se compadeció, e hizo de la fiera su servidora
sagrada[11]. En cuanto a Heracles, cuando hubo alcanzado

[7] Ilitía provoca, mientras tanto, el alumbramiento de Euristeo, que nace sietemesino (APOLOD., *Bibl.* II 4, 5; *schol. Il.* XIX 119).

[8] El sentarse con los brazos cruzados por delante de las rodillas es un gesto mágico para impedir el parto; esta actitud adopta Ilitía (Lucina) en Ovidio, sentada en el umbral del palacio de Alcmena. En Antonino Liberal, Ilitía y las Moiras entrelazan las dos manos, pero no se explicita si lo hacen por delante de las rodillas.

[9] En Pausanias, es Históride, hija de Tiresias, quien engaña a las Farmácides, las cuales tratan de impedir el parto de Alcmena.

[10] Según OVID., *Met., loc. cit.*, por haber ayudado a una parturienta con boca mentirosa. La creencia de que la comadreja procrea por la boca ya se encuentra en ANAXÁGORAS (A 114 DK).

[11] La comadreja, que vive en los recovecos del suelo y oquedades de los árboles, pasaba por ser un animal ctónico, en relación con la divinidad ctónica Hécate. Esta diosa, en principio, es confundida en Grecia con Ártemis, protectora de los partos.

la edad adulta, en recuerdo del favor que había prestado a su madre, erigió una estatua de Galintíade cerca de su casa y le ofreció sacrificios[12]. Todavía en nuestros días, los tebanos practican esta ceremonia y, antes de la fiesta de Heracles, ofrecen en primer lugar sacrificios a Galintíade.

[12] Estos detalles posteriores a la metamorfosis los omite Ovidio.

XXX

BIBLIS

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. II de las *Metamorfosis.*

De Apolo y Acacálide[2], hija de Minos, nació en Creta un niño, Mileto[3]. Por miedo a su padre Minos[4], Acacálide abandonó a su hijo en el bosque. Porque así lo había dispuesto Apolo, unos lobos acudían con frecuencia al lugar para cuidar al niño y suministrarle leche cuando le correspondía[5]. Más tarde, le encontraron unos boye-

[1] Esta leyenda está narrada por OVID., *Met.* IX 441-665. También se encuentra en PART., *Erot.* II, y CONÓN, *Narr.* 2.

[2] Además de Apolo, con el que tuvo cuatro hijos, Acacálide fue amada por el dios Hermes, y de esta unión nació Cidón. Su nombre designa «el tamarisco de Egipto».

[3] Todas las fuentes hacen de Mileto un hijo de Apolo; cf. OVID., *Met.* IX 444. Pero, en cuanto al nombre de su madre, hay divergencias. OVIDIO (*ibid.*, 443) llama a Mileto Deiónida, lo cual ha hecho pensar a algunos autores que su madre es Deíone. Según APOLOD., *Bibl.* III 1, 2, la madre de Mileto es Aria, hija de Cléoco.

[4] Acacálide ya había provocado la ira de Minos cuando estaba esperando un hijo de Apolo, Garamante. Su padre, por este hecho, la desterró lejos de Creta, enviándola a Libia.

[5] Cf. HIG., *Fáb.* 252. Cf. asimismo, *supra,* XIII 1, e *infra,* XXXVI 1.

ros, quienes le recogieron y le criaron en sus casas. Cuan- 2
do el niño creció y se convirtió en un joven bello y resuelto, Minos, llevado del deseo que el muchacho despertaba en él, intentó forzarle; entonces Mileto, embarcando de noche en un bergantín, por consejo de Sarpedón[6], huyó a Caria. Allí fundó la ciudad de Mileto[7] y se casó con Idotea[8], hija de Éurito, rey de los carios. Tuvo dos gemelos: Biblis y Cauno; en recuerdo de este último existe todavía hoy una ciudad en la Caria que lleva su nombre,
Cauno[9]. La joven Biblis tuvo innumerables pretendientes 3
entre las gentes del país, y también de las ciudades vecinas, que se sentían atraídas por su renombre. Pero ella no demostraba el menor interés por ninguno, ya que había concebido un enloquecido amor por su hermano Cauno. Sus padres no supieron de esta pasión mientras ella fue capaz de disimularla[10]. Pero, como el mal que la dominaba era cada día más desgarrador, decidió arrojarse,
durante la noche, desde lo alto de una roca. Se acercó 4
a una montaña cercana, desde donde hizo ademán de lanzarse, pero las ninfas se compadecieron de ella y se lo

[6] Sarpedón es hermano y rival de Minos. Disputó con éste y su otro hermano Radamantis por el amor de Mileto. Mileto prefirió a Sarpedón (APOLOD., *loc. cit.*). Según otros autores (HERÓD., I 173), la disputa con sus hermanos fue por el trono de Creta.

[7] Según una tradición, fue Sarpedón quien fundó Mileto.

[8] En OVID., *Met.* IX 451 ss., la esposa de Mileto es Ciánea, una ninfa hija del río Meandro de la Lidia.

[9] *Ibid.*, IX 633 ss., es Cauno quien funda la ciudad homónima de Cauno en el S. de la Caria, cuando emigra de Mileto para escapar de la ignominia de un posible incesto.

[10] Antonino Liberal no habla de la confesión de amor que hace Biblis a Cauno, ni de la búsqueda que emprende la joven tras las huellas de su hermano, cuando éste huye como consecuencia de dicha confesión. Ambos hechos se encuentran en Ovidio.

impidieron; la sumieron en un profundo sueño y la transformaron, de mortal que era, en una ninfa Hamadríade[11], a la que llamaron Biblis, y la hicieron compañera y amiga suya. Y los habitantes del país llaman todavía hoy al agua que brota de aquella roca «lágrimas de Biblis»[12].

[11] En OVID., *Met.* IX 454-665, Biblis se convierte en una fuente. En Partenio y Conón, la heroína acaba colgándose de un árbol.

[12] Según TEÓCR., *Idil.* VII 115-118, aquel manantial es la morada de la rubia Dione (Afrodita).

XXXI

LOS MESAPIOS

Nicandro cuenta esta historia[1] en el l. II de las *Metamorfosis.*

Licaón[2] el autóctono tuvo tres hijos[3]: Yápige[4], Dauno[5] y Peucetio[6]. Éstos reunieron un ejército y llegaron a

[1] Fuera de este capítulo de Antonino Liberal tomado de Nicandro, el único testimonio de esta leyenda es OVID., *Met.* XIV 512-526.

[2] Rey mítico de Arcadia, hijo de Pelasgo —el hijo de Níobe y Zeus— y de la ninfa Cilene, o bien de la oceánide Melibea. Según OVID., *Met.* I 231, y PAUS., VIII 3, 3, fue metamorfoseado en lobo. (Su nombre está relacionado con *lýkos* «lobo».)

[3] En realidad, los mitógrafos refieren que tuvo 50 hijos de un gran número de mujeres, aunque no están de acuerdo en sus nombres. Dichos hijos fueron héroes epónimos de numerosas ciudades del Peloponeso.

[4] Otros autores tienen por cretense a Yápige (epónimo de los yápiges), hijo de Dédalo y de una mujer de la isla, el cual se habría trasladado a Sicilia y luego al S. de Italia, a consecuencia de los acontecimientos que siguieron a la muerte de Minos.

[5] Probablemente, Dauno es el padre de Turno, héroe itálico rey de los rútulos. Ni Yápige ni Dauno son mencionados por los mitógrafos (cf. APOLOD., *Bibl.* III 8, 1) en sus listas de los hijos de Licaón. Antonino Liberal es el único testimonio de esta tradición.

[6] Se cree que Peucetio, junto con su hermano Enotro, pasó de Arcadia a Italia meridional, fundando el pueblo de los peucetios. Se cree, asimismo, que nació 17 generaciones antes de la guerra de Troya.

Italia, a la costa adriática. Tras expulsar a los ausones[7]
que allí habitaban, se establecieron en el país ellos mis-
2 mos. El grueso de la armada lo constituían colonos ili-
rios, a cuyo mando iba Mésapo[8]. Dividieron el ejército
en tres partes, lo mismo que la tierra[9], y, de acuerdo con
el nombre que tenían sus respectivos jefes, se llamaron
daunios, peucetios y mesapios. La parte que abarca desde
Tarento hasta la extremidad de Italia pasó a pertenecer
a los mesapios: allí se encuentra situada la ciudad de Brin-
dis. Junto a esta región, la zona que queda la interior
de Tarento la ocuparon los peucetios y, todavía más al
interior, los daunios ejercieron, por mar, un poderío su-
perior al de los demás. Y a toda la nación entera le
3 dieron el nombre de los yápiges[10]. Estos hechos tuvieron
lugar mucho antes de la expedición de Heracles. El modo
de vida que practicaban los hombres de entonces era el
de la cría de ganado. Refieren que, en el país de los me-
sapios, cerca del lugar llamado las «Rocas Sagradas», apa-
reció un día un coro de ninfas «epimélides»[11], y que los
jóvenes mesapios abandonaron sus rebaños y se pusieron
a contemplarlas. Y afirmaron que ellos danzaban mejor.
4 Este aserto molestó a las ninfas y, a raíz de ello, se or-
ganizó un concurso de danza. Los jóvenes, ignorando que
se trataba de una competición con seres divinos, danzaban

[7] El héroe epónimo de Ausonia —antiguo nombre de Italia— era Ausón, hijo de Odiseo y de Circe (o Calipso, en la versión más corriente).

[8] Héroe beocio epónimo del monte Mesapión, de Beocia.

[9] Cf. la división tripartita del Peloponeso entre los tres jefes de los Heraclidas, futuros reyes de Argos, de Mesenia y de Esparta. (PLATÓN, *Leyes* III 683d.)

[10] En HERÓD., IV 99, la Yapigia es la región comprendida entre Brindis y Tarento.

[11] Literalmente: «protectoras de los rebaños».

como si rivalizaran con mortales de su misma edad: su
manera de bailar era ruda —no eran sino pastores—; en
cambio, la danza de las musas estaba impregnada de una
insuperable belleza. Resultaron ellas vencedoras sobre los 5
jóvenes, y les dirigieron las siguientes palabras: «Mucha-
chos, vosotros quisisteis competir con las ninfas epimé-
lides, ¿no? Pues ahora, insensatos, que habéis sido de-
rrotados, recibiréis vuestro castigo.» Y los jóvenes fueron
convertidos en árboles[12], exactamente en el mismo sitio
en donde se encontraban, cerca del santuario de las nin-
fas. Y todavía en nuestros días se escucha durante la no-
che una voz que sale de la corteza de los árboles, una
especie de gemidos. El lugar es llamado de «Las Ninfas
y los Jóvenes».

[12] En OVID., *Met.* XIV 523 ss., el pastor de Apulia que se burla de las ninfas, y las imita con rústicos saltos, se convierte en un acebuche u olivo salvaje que, en sus amargas bayas, muestra la marca de su lengua, ya que a ellas ha pasado la rudeza de sus palabras.

XXXII

DRÍOPE

Nicandro cuenta esta historia [1] en el l. I de las *Metamorfosis.*

Dríope [2] era hijo del río Esperqueo y de Polidora [3],
una de las hijas de Dánao. Reinó Dríope en la región del
Eta, y tuvo una hija única, también llamada Dríope [4], la
cual apacentaba los rebaños de su padre. Las ninfas Ha-
madríades la amaban extraordinariamente: la hicieron su
compañera de juegos y le enseñaron los himnos a los dio-
2 ses y la danza. Un día, la vio Apolo danzar en los coros
y sintió un deseo imperioso de unirse a ella. Con estas

[1] Fuera de este capítulo, esta leyenda no está atestiguada más que en Ovid., *Met.* IX 329-393. Ambas versiones, la de Antonino Liberal y la de Ovidio, son muy diferentes, tanto en la genealogía como en la metamorfosis. También Virgilio menciona, en *Eneida* X 550 ss., a una ninfa, Dríope, que había sido amada por el dios Fauno.

[2] Epónimo del pueblo de los dríopes.

[3] En otras versiones, pasa por ser hijo de Apolo y de Día.

[4] En Ovid., *Met., loc. cit.,* quien sitúa la leyenda en Ecalia, el padre de Dríope es Éurito, rey de Ecalia, padre también de Yole, aunque de distinta madre. *Supra,* IV, Dríope —presumiblemente el mismo— tiene también un hijo, Cragaleo, lo cual está en contradicción con la condición de hija única que aquí atribuye a Dríope.

miras, se convirtió primero en una tortuga [5]: Dríope, rien-
do con las ninfas, se entretenía con ella como si fuera
un juguete; puso al animal en su regazo, y, en ese mo-
mento, Apolo cambió de aspecto y, de tortuga, se convir-
tió en una serpiente. Las ninfas, espantadas, abandonaron 3
a su amiga. Apolo se unió entonces a Dríope [6], y ésta,
aterrorizada, corrió a casa de su padre, aunque no contó
nada de lo ocurrido a sus familiares. Más tarde, Andre-
món [7], hijo de Óxilo [8], se casó con ella y Dríope dio a
luz a un hijo, Anfiso [9], fruto de su unión con Apolo.
Apenas había alcanzado la edad adulta, y ya poseía An-
fiso una fuerza extraordinaria, superior a la del resto de
los hombres; fundó, a los pies del Eta, una ciudad que
llevaba el mismo nombre que la montaña, y reinó en aque-
llos lugares. Erigió también un templo de Apolo en la 4
Driópide. Un día, cuando Dríope se dirigía a este santua-
rio, las ninfas Hamadríades [10] —por la amistad que le
profesaban— se la llevaron, la ocultaron en el bosque y,
en su lugar, hicieron surgir de la tierra un álamo negro [11],
cerca del cual hicieron brotar una fuente. Dríope cambió

[5] Animal sagrado de Apolo; es con su caparazón con lo que fabricó Hermes su lira. Los dioses adoptan, a veces, un aspecto zoomórfico para llevar a cabo una empresa amorosa. Cf. *supra,* X.

[6] Ovidio (*Met.* IX 332 ss.) dice, simplemente, que Dríope fue despojada de su virginidad y sufrió la violencia del dios que domina Delfos y Delos, pero sin explicitar más.

[7] Cf. *ibid.,* 333.

[8] Este Óxilo no parece ser el mismo que el famoso Óxilo caudillo de los Heraclidas.

[9] En Ovidio, Anfiso no pasa de ser un niño de apenas un año de edad.

[10] «Ninfas de los robles», o bien «de los árboles» en general.

[11] En Ovidio, Dríope se transforma en un loto, por haber cogido flores de un loto que era realmente una ninfa, Lótide, que se había

de naturaleza y, de mortal que era, se convirtió en ninfa.
5 Anfiso, por la merced que le fue conferida a su madre, fundó un santuario de las ninfas y fue el primero en celebrar una competición de carreras pedestres [12]. Y, aún hoy, los hombres del país mantienen estos juegos. A las mujeres no les está permitido asistir, porque dos doncellas refirieron a las gentes del lugar la desaparición de Dríope, y las ninfas, irritadas contra las jóvenes, las metamorfosearon en abetos [13].

---

convertido en loto para huir de la obscenidad de Príapo, hecho que ignoraba Dríope (*Met.* IX 341 ss.).

[12] Los juegos están normalmente vinculados al culto de héroes o divinidades.

[13] Cf. la metamorfosis de Ascálafo, motivada también por haber denunciado que Perséfone había comido la granada.

XXXIII

ALCMENA

Historia contada por Ferecides [1].

Una vez que Heracles hubo desaparecido de entre los hombres [2], Euristeo expulsó a sus hijos del país [3] y ocupó él el trono [4]. Los Heraclidas [5] buscaron refugio en la persona de Demofonte, hijo de Teseo, y habitaron la tetrápo-

---

[1] Mitógrafo ateniense de principios del siglo v. Con él se inicia el proceso de sistematizar los mitos que más tarde terminaría en manuales mitográficos como el de Apolodoro.

[2] Heracles pidió que, una vez conducido al monte Eta, amontonaran leña para formar una pira; que lo colocaran encima y prendieran fuego para quemarlo vivo. Mientras la pira ardía, una nube, situada debajo de Heracles, lo elevó hasta el cielo. Cf. APOLOD., *Bibl.* II 7, 7; SÓFOCLES, *Traquinias* 1191 ss.; OVID., *Met.* IX 229 ss.; DIODORO, IV 38, 3-8. (*Aphanismós:* prueba de la deificación de un héroe. Cf. *supra,* I 5, n. 11.)

[3] Es decir, de Argos, Cf. EURÍPIDES, *Los Heraclidas* 139 ss., etc.

[4] Los Heraclidas son, propiamente, los hijos que Heracles tuvo de Deyanira, y todos sus descendientes, quedando excluidos de esta denominación los hijos que tuvo con otras mujeres.

[5] Cf. APOLOD., *Bibl.* II 8, 1. Primero habían buscado refugio en casa de Ceix, rey de Traquis, quien, pese a ser amigo de Heracles, les denegó la hospitalidad por temor a Euristeo, ya que éste exigía la entrega de los Heraclidas bajo amenaza de guerra. Entonces los Heraclidas marcharon a Atenas, donde fueron acogidos por los atenienses.

lis del Ática[6]. Euristeo envió entonces a Atenas un mensajero y amenazó a los atenienses con la guerra, en el supuesto de que no expulsaran de allí a los Heraclidas.
2 Los atenienses no rehusaron la guerra; Euristeo invadió el Ática y, luego de colocar sus tropas en orden de batalla, sucumbió él mismo en el combate[7], mientras que el grueso de los argivos se dio a la fuga. A la muerte de Euristeo, Hilo, los otros Heraclidas y los que les acompa-
3 ñaban, se instalaron de nuevo en Tebas. En este tiempo murió Alcmena, debido a su anciana edad, y los Heraclidas le rindieron honras fúnebres. Habitaban éstos cerca de la «Puerta Electra»[8], en el mismo sitio donde Heracles había vivido. Zeus envió a Hermes con la orden de raptar a Alcmena[9], conducirla a las Islas de los Bienaventurados[10] y entregársela a Radamantis como esposa[11]. Hermes, obediente, hizo desaparecer el cuerpo de Alcmena y, en su lugar, colocó una piedra en el ataúd. Los Hera- 4
clidas, como notaban demasiado peso al transportar el féretro, lo depositaron en el suelo, lo abrieron, y encontraron una piedra en lugar de Alcmena; la sacaron y la colocaron en el bosque sagrado, en el mismo lugar donde se encuentra el *herôon* de Alcmena en Tebas.

[6] La versión de Antonino Liberal tomada de Ferecides coincide con la de *Los Heraclidas* de Eurípides. El poeta trágico (*Heracl.* 115) hace de Demofonte el rey de Atenas de aquella época y el protector de los Heraclidas. Según Pausanias (I 32, 6), es Teseo, padre de Demofonte, quien desempeña este papel.

[7] Según Apolod., *Bibl.* II 8, 1, a manos de Hilo, hijo de Heracles y de Deyanira, quien persigue y da muerte al tirano cerca de las rocas Escironias, cortándole posteriormente la cabeza. Según Pínd., *Pít.* IX 81 ss., es Yolao, sobrino y compañero de Heracles, y defensor de los Heraclidas, quien da muerte a Euristeo. En Euríp., *Heracl.* 843-866, 928-980 y 1030-1055, Yolao hace prisionero a Euristeo junto a las rocas Escironias y lo lleva ante Alcmena para su ejecución.

[8] Una de las puertas de Tebas. Cf. Eurípides, *Fenicias* 1136; *Bac.* 779; Esquilo, *Los Siete contra Tebas* 423; Píndaro, *Ístmicas* IV 79. Puede que recibiera su nombre a partir de una Electra, mujer de Cadmo e hija de Atlas, a la que se alude en los escolios a las *Fenicias* de Eurípides.

[9] Hermes aparece aquí en su papel de psicopompo. El prototipo de esta función de Hermes se encuentra en la segunda *Nékyia* (*Od.* XXIV 1 ss.)

[10] Cf. *Od.* IV 563-69; Píndaro, *Olímpicas* II 73. Las Islas de los Bienaventurados, país encantado, situado en los confines de la tierra, junto al Océano, constituían el paraíso de los griegos (cf. Rohde, *Psyche,* vol. II, págs. 45 ss.). Estas islas, las cuales, según Estrabón, I, p. 3, y III, p. 150, habían sido descubiertas al O. de África, han sido identificadas con la Isla Blanca, en pleno Mar Negro, donde moraba Aquiles, ya que el lugar estaba reservado para unos cuantos héroes escogidos (cf. *supra,* XXVII, n. 10).

[11] Radamantis reinaba en estas islas solo, o bien teniendo como asesor a Crono. Cf. Pínd., *Ol.* II 75. En Apolod., *Bibl.* II 4, 11, Alcmena, después de la muerte de Anfitrión, se casó con Radamantis, exilado de Creta, y vivió con él en Ocáleas de Beocia. Según Paus., I 41, 1, Alcmena murió en el camino de Argos a Tebas y, en cumplimiento de un oráculo, la sepultaron en Mégara. Aunque, en IX 16, 7, refiere que, según los tebanos, fue convertida en piedra al morir.

XXXIV

ESMIRNA[1]

Así[2].

De Tíante[3], hijo de Belo y de la ninfa Oritía[4], nació
en el monte Líbano una hija, Esmirna. Como era muy
bella, la pretendían en matrimonio innumerables hombres
de incontables ciudades, pero ella urdía mil planes para
engañar a sus padres y demorar este momento: pues ha-
2 bía concebido un violento amor por su padre[5]. Al prin-

[1] Esta leyenda se encuentra prolijamente narrada en OVID., *Met.* X 298 ss. En dicha versión, Esmirna se llama Mirra. Esta historia se había acreditado en Roma por el célebre epilio de Helvio Cinna *Smyrna*, del que no nos quedan más que tres versos. También se encuentra la leyenda de Esmirna, madre de Adonis, en APOLOD., *Bibl.* III 14, 4, y en HIG., *Fáb.* 58.

[2] Cf. *supra*, XIV, n. 1.

[3] En OVID., *Met.* X 338, el padre de Mirra es Cíniras, rey de Chipre, cuya madre es Pafos, la hija de Pigmalión. También en HIG., *loc. cit.*, el padre de Esmirna es Cíniras, rey de los asirios.

[4] En HIG., *ibidem*, y OVID., *Met.* X 435, la madre de Esmirna es Cencreide.

[5] Fue Afrodita quien hizo concebir en Esmirna este incestuoso amor (cf. OVID., *ibid.*, 524), bien porque su madre Cencreide antepuso la belleza de su hija a la de Afrodita (HIG,. *loc. cit.*), bien porque Esmirna provocó la ira de la diosa, ya que no la honraba (APOLOD., *loc. cit.*). En otro pasaje, *Met.* X 313-314, OVIDIO afirma que la culpable de esta execrable pasión fue una de las Euménides.

cipio, por pudor, trataba de disimular este mal. Pero,
cuando la pasión fue superior a ella, reveló su secreto a
Hipólita, su nodriza[6]. Ésta prometió darle un remedio
contra este incontrolado amor: fue, y refirió a Tíante que
una doncella de acaudalada familia deseaba acudir en se-
creto a su lecho. Tíante, que ignoraba lo que Hipólita 3
tramaba contra él, aceptó la proposición. Y, en su casa,
a oscuras, esperó a la doncella en el lecho[7]; la nodriza
condujo a Esmirna hasta el aposento, ocultándola bajo
sus ropas. Durante mucho tiempo, este acto aborrecible
e impío pasó inadvertido. Pero Esmirna se quedó encinta.
Ante tal circunstancia, sintió Tíante el deseo imperioso 4
de saber quién era la muchacha, y dejó escondida una an-
torcha en la estancia. Esmirna, cuando se acercó a él, al
quedar de improviso iluminada por la llama, fue reco-
nocida. Parió prematuramente un niño[8], y, después del
alumbramiento, levantando las manos al cielo, suplicó el

[6] *Ibid.*, X 376 ss., la primera decisión de Esmirna es la de quitarse la vida. Ya a punto de ahorcarse, la nodriza escucha las palabras de despedida que la muchacha dirige a su padre. La nodriza impide el suicidio y, una vez enterada de la causa que lo ha motivado, promete a Esmirna su colaboración y ayuda. También en HIG., *loc. cit.*, la nodriza impide la muerte de Esmirna.

[7] En OVIDIO (*Met.* X 431 ss.), aprovechando la circunstancia de que Cencreide, esposa de Cíniras, está participando en los ritos de las fiestas anuales de Ceres —fechas en las que es ilícito el amor y el contacto con los hombres— y su lecho conyugal está, por tanto, vacío.

[8] En la mayor parte de los mitógrafos, Esmirna da a luz al niño cuando ya está convertida en árbol: la corteza de éste se resquebraja y de ella emerge un bellísimo niño: Adonis. (Cf. OVID., *Met.* X 503 ss.; APOLOD., *Bibl.* III 14, 4.)

no aparecer nunca más, ni entre los vivos ni entre los muertos. Zeus la convirtió en un árbol, y le puso el mismo nombre que tenía, Esmirna[9]. Y se cuenta que cada año este árbol deja escapar de su corteza lágrimas de mirra[10]. Tíante, el padre de Esmirna, se dio muerte por haber perpetrado este acto impío; y el niño fue criado por voluntad de Zeus: le llamaron Adonis, y Afrodita le amó extraordinariamente a causa de su belleza[11].

[9] O árbol de la mirra.

[10] También las Helíades, según la leyenda, lloraban desconsoladamente la muerte de su hermano Faetonte, y sus lágrimas quedaban convertidas en gotas de ámbar, hasta que fueron metamorfoseadas en álamos.

[11] En los mitógrafos, a la historia de Esmirna sigue la leyenda de Adonis: el amor que despierta el joven en Afrodita (Ovid., *Met.* X 525 ss.); la muerte de Adonis por un jabalí (*ibid.*, X 708-721; Apolod., *Bibl.* III 14, 4), y la metamorfosis que en él opera Afrodita, convirtiendo al joven en una anémona (Oivd., *Met.* X 731 ss.).

XXXV

LOS BOYEROS

Cuenta esta historia Menécrates de Janto[1] en la *Historia de Licia,* y Nicandro en las *Metamorfosis*[2].

Leto, después de dar a luz a Apolo y a Ártemis en la isla de Asteria[3], llegó a Licia para llevar a sus hijos a los baños del Janto. No bien hubo llegado a aquella tierra, halló en su camino la fuente Mélite y sintió deseos de bañar en sus aguas a los niños[4], antes de llegar al
Janto[5]. Pero unos boyeros la expulsaron de allí, para 2
que sus bueyes pudieran beber; Leto abandonó, entonces, la fuente Mélite y se alejó del lugar[6]. Saliéronle al paso

[1] Historiador del siglo IV a. C.

[2] Otro testimonio de esta leyenda es Ovid., *Met.* VI 337-381.

[3] Antiguo nombre de la isla de Delos, donde la mayoría de las fuentes localizan el nacimiento de Apolo y de Ártemis. Algunos pretenden que, originariamente, Delos se llamó Ortigia.

[4] En Ovidio, Leto se acerca, no a la fuente Mélite, sino a un lago situado en el fondo de un valle con intención de beber, movida por una sed imperiosa, ya que un sol inclemente quemaba los campos.

[5] El río Janto no es mencionado por Ovidio.

[6] En Ovidio, Leto, irritada por la actitud de los campesinos, quienes, no sólo no permiten que beba, sino que profieren insultos y amenazas contra ella, los convierte en ranas en aquel momento, no al final de la historia, como en Antonino Liberal.

unos lobos, que dieron, al verla, muestras de contento y,
3 sirviéndole de guía, la condujeron hasta el río Janto. Leto bebió del agua, bañó a sus hijos y consagró el Janto a Apolo[7]. Y, al país que hasta entonces se llamaba Tremílide[8], lo denominó Licia[9], en recuerdo de los lobos
4 que le habían mostrado el camino[10]. Más tarde, volvió de nuevo a la fuente, para imponer un castigo a los boyeros que la habían expulsado de allí. En ese momento, estaban ellos todavía al pie de la fuente para bañar a los bueyes; Leto los transformó a todos en ranas, y, golpeándoles con una piedra rugosa la espalda y los hombros, los precipitó a todos al interior de la fuente y los hizo vivir en el agua. Y, todavía hoy, croan a la orilla de los ríos y de las lagunas.

[7] Son numerosos los testimonios que vinculan a Apolo con la Licia. Uno de los epítetos más frecuentes del dios es *lýkios* y *lýkeios* «licio»; en la *Ilíada,* Apolo es llamado *lykēgenḗs* «nacido en Licia». Uno de los santuarios más importantes que tuvo el dios fue el de Patara, en la Licia. Leto también podría identificarse con la diosa licia Lada, etc...

[8] Según HERÓD., VII 92, los licios, que eran originarios de Creta, recibían la denominación de *térmilas.* (Este vocablo —en la forma *Trmmili*— aparece en inscripciones licias del siglo IV a. C.).

[9] Según HERÓD., I 173, VII 92, el nombre de Licia se debe a Lico, hijo del ateniense Pandión, el legendario rey de Atenas que introdujo el culto de Apolo licio.

[10] De *lýkos* «lobo».

XXXVI

PANDÁREO[1]

Así[2].

Una vez que Rea, por temor a Crono[3], hubo ocultado a Zeus en la gruta de Creta[4], le crió una cabra dán-

[1] Con este nombre se ponen en relación mitos originarios, al parecer, de Creta y Asia Menor, siendo el testimonio más antiguo un relato, referido en la *Odisea* (XX 66 ss.), acerca de las hijas de Pandáreo. El episodio que narra Antonino Liberal es conocido también por los escolios a la *Od.* XIX 518. Pero en otra leyenda milesia aparece otro Pandáreo (cf. *supra,* XI), padre de Aedón y Quelidón. Ambos personajes son confundidos, a veces, por los antiguos, ya que, en algunas versiones de la leyenda, entre las hijas de Pandáreo (el de la historia cretense) se incluye el nombre de Aedón. Y el hecho de que aparezca Pandáreo como padre de Aedón en ambas versiones ha hecho pensar que se trata del mismo personaje.

[2] Cf. *supra,* XIV, n. 1.

[3] Crono iba devorando a todos sus hijos a medida que iban naciendo, para evitar que un día lo destronasen, y para que ningún otro de los ilustres descendientes de Urano tuviera rango real entre los Inmortales. A Zeus, el más pequeño, Rea logró salvarle entregando, en su lugar, a su esposo una gruesa piedra envuelta en pañales. Cf. HES., *Teog.* 453 ss.; APOLOD., *Bibl.* I, 1, 5 ss.

[4] Cf. *supra,* XIX, n. 2. En HES., *Teog.* 481, Rea se dirige en primer lugar a Licto, pueblo de Creta, y oculta a su hijo en una profunda gruta, bajo las entrañas de la tierra, en el monte Egeo.

dole de mamar[5]. A instancias de Rea, un perro de oro
2 custodiaba a la cabra. Después de que Zeus, tras expulsar
a los Titanes[6], hubo arrebatado a Crono el poder, meta-
morfoseó a la cabra y la hizo inmortal. Y su imagen se
encuentra todavía hoy entre los astros. En cuanto al pe-
rro de oro, Zeus le encomendó la custodia del santuario
de Creta. Pandáreo, hijo de Mérope, robó este perro, lo
condujo al monte Sípilo[7] y encargó a Tántalo, hijo de
3 Zeus y de Pluto, que lo vigilara. Pasado un tiempo, Pan-
dáreo llegó al Sípilo y reclamó el perro; pero Tántalo ju-
ró entonces no haberlo recibido jamás[8]. Y Zeus, para
castigar este hurto, dejó convertido a Pandáreo en una
roca, justo en el lugar donde se encontraba[9]. En cuanto
a Tántalo, por jurar en falso[10], lo abatió con un rayo y
suspendió sobre su cabeza el monte Sípilo.

---

5 Cf. *supra,* XIX, n. 5.

6 Después de la mutilación de Urano por Crono, los Titanes, expulsados del cielo por su padre, se hacen con el poder. Más tarde, Zeus se rebela contra Crono, y todos los Titanes —excepto Océano (*Il.* XXI 195-199, XX 7)— se ponen de parte de Crono. Zeus libera a los Cíclopes (*Teog.* 501-506) y a los Hecatonquires (*Teog.* 624-626), y con su ayuda, hace la guerra a Crono y a los Titanes y los sepulta en el Tártaro, dejando como guardianes a los Hecatonquires (APOLOD., *Bibl.* I 2, 1; HES., *Teog.* 715 ss.).

7 En el monte Sípilo reinaba Tántalo.

8 En otra versión (cf. *schol.* V *Od.* XIX 518, y QV *Od.* XX 66), quien va a reclamar el perro a Tántalo es Hermes, el cual, al final, descubre al animal, pese a que Tántalo declara bajo juramento no haberlo visto jamás. En otras versiones, es Tántalo quien roba el perro, y Pandáreo quien comete el perjurio.

9 En otras versiones, el castigo se extiende también a su esposa Harmótoe, quedando huérfanas las hijas de ambos.

10 Tántalo cometió otros excesos que le valieron su suplicio: robó néctar y ambrosía a los dioses para dárselo a sus amigos; divulgó los secretos que los dioses habían comentado en su presencia; probó la omnisciencia de los dioses, ofreciéndoles en un banquete la carne de su hijo Pélope, etc.

XXXVII

LOS DORIOS[1]

Así.

Después de la toma de Ilión[2], Diomedes regresó a Argos[3], reprochó a su mujer Egialea[4] sus infidelidades amorosas[5] y seguidamente partió para Calidón de Etolia, donde, después de dar muerte a Agrio y a sus hijos[6],

---

1 Esta historia se atribuye a Nicandro. La leyenda de Diomedes y sus compañeros se encuentra también en OVID., *Met.* XIV 458-511; HIG., *Fáb.* 175; APOLOD., *Bibl.* I 8, 5.

2 Diomedes se reveló como uno de los caudillos más destacados entre los que participaron en la expedición a Troya.

3 La *Odisea* atribuye a Diomedes un regreso muy afortunado. Argos era su patria adoptiva, ya que su padre Tideo, desterrado de Calidón, se refugió en Argos y casó con Deípile, hija del rey argivo Adrasto (cf. APOLOD., *loc. cit.*).

4 Hija o nieta de Adrasto, según las tradiciones.

5 La infidelidad de Egialea se atribuye a Afrodita, que no perdonó nunca a Diomedes el haberla herido con su lanza (OVID., *Met.* XIV 477-478). Cf. el episodio de *Il.* V 334 ss. El último amante de Egialea fue Cometes, hijo de Esténelo, quien, con sus intrigas, obligó a Diomedes a emigrar a Italia, después de ser expulsado de Argos.

6 Por haber arrebatado el reino a su abuelo Eneo, rey de Calidón, quien, en APOLOD., *Bibl.* I 8, 6, es incluso encerrado aún vivo y ultrajado. En HIG., *loc. cit.,* Diomedes da muerte sólo a un hijo de Agrio,

2 entregó el reino a Eneo, su abuelo[7]. Cuando navegaba de nuevo rumbo a Argos, fue arrastrado por una tempestad hacia el mar Jónico. Al enterarse Dauno[8], rey de los daunios, de que Diomedes se encontraba allí, le pidió que combatiera a su lado contra los mesapios, ofreciéndole en
3 compensación un lote de tierra y la mano de su hija. Diomedes aceptó la proposición. Una vez colocadas sus tropas en orden de batalla, puso en fuga a los mesapios y recibió la tierra, que repartió entre los dorios que le acompañaban. De la hija de Dauno tuvo dos hijos: Diome-
4 des y Anfínomo. Cuando él murió, debido a su anciana edad[9], en el país de los daunios, los dorios le tributaron los últimos honores en la isla, a la cual llamaron «Isla de Diomedes»[10]. Cultivaron los dorios la tierra que habían obtenido en el reparto, tierra que se encontraba al lado de la del rey y que les producía una abundantísima cosecha, debido al conocimiento que tenían de la agricultura.
5 Pero, a la muerte de Dauno, los bárbaros ilirios maquinaron el modo de acabar con los dorios, porque tenían envidia de las tierras: surgieron de improviso y aniquilaron a

Licopeo, y Agrio se suicida. En APOLOD., *loc. cit.*, se dice, simplemente, que Diomedes mata a los hijos de Agrio, excepto a Onquesto y Tersites, que habían huido al Peloponeso.

7 Cf. HIG., *loc. cit.* En APOLOD., *loc. cit.*, Diomedes entrega el reino a Andremón, yerno de Eneo, ya que éste era demasiado viejo, y lo lleva consigo al Peloponeso.

8 Probablemente es el mismo que el que aparece *supra*, XXXI.

9 Una tradición tardía habla de disensiones entre Diomedes y Dauno, provocadas por el hecho de haberse negado Dauno a entregar a Diomedes la recompensa prometida cuando éste ayudó al rey en sus campañas. A consecuencia de estas diferencias, Diomedes moriría a manos de Dauno.

10 Algunos autores sitúan esta isla en el Adriático, cerca de la costa iliria (ELIANO, *Hist. Anim.* I 1, etc.)

todos ellos en su isla, en el momento en que iban a ofrecer sacrificios fúnebres. Pero, por voluntad de Zeus[11], los cuerpos sin vida de los griegos desaparecieron y sus almas[12] quedaron convertidas en pájaros[13]. Y todavía hoy, 6
siempre que una nave griega arriba a la isla, acuden a ella los pájaros, pero huyen ante una nave iliria[14] y desaparecen todos de la isla.

11 En OVIDIO (*Met.* XIV 485 ss.), lo que provoca la metamorfosis de los compañeros de Diomedes es la cólera de Afrodita, suscitada por las palabras molestas y despectivas que profiere el pleuronio Acmón contra la diosa.

12 Oposición entre cuerpo perecedero/alma inmortal, que se remonta a la *Od.* XI 51-54.

13 Se omite el nombre de los pájaros, aunque, según las fuentes, se trataría de cisnes o garzas. OVID., *Met.* XIV 508-509, afirma que tenían una forma muy similar a la de los cisnes blancos.

14 Según una tradición, no sólo huyen, sino que dan muestras de una gran ferocidad, mientras que, ante la presencia de hombres griegos, se muestran extremadamente mansos.

XXXVIII

LICO

Nicandro cuenta esta historia [1] en el libro I de las *Metamorfosis.*

Éaco, hijo de Zeus y de Egina, hija de Asopo, tuvo dos hijos: Peleo y Telamón [2]; y de Psámate [3], hija de Nereo, tuvo un tercer hijo, Foco. Amó Éaco particularmente
2 a Foco, porque era un hombre de bien. Peleo y Telamón, que sentían envidia [4], dieron muerte a Foco a escondidas [5]. A causa de este crimen, fueron desterrados por

[1] Esta fábula se encuentra atestiguada tan sólo en Nicandro y en Ovidio (*Met.* XI 266-409), aunque, a excepción de la metamorfosis del lobo guarda grandes similitudes con Apolod., *Bibl.* III 12, 6 - 13, 3.

[2] La madre era Endeide, hija de Escirón (Apolod., *Bibl.,* III 12, 6; Plut., *Tes.* 10), o del centauro Quirón (Hig., *Fáb.* 14). El parentesco entre Peleo y Telamón es una tradición poshomérica. Ferecides (*ap.* Apolod., *loc. cit.*) hace de Telamón amigo y no hermano de Peleo, e hijo de Acteo y Glauce, hija de Cicreo, rey de Salamina.

[3] Psámate, hermana de Tetis, se había transformado en foca para evitar el asedio de Éaco (cf. Apolod., *ibidem*). Es posible que se trate de una leyenda etimológica, creada para explicar el nombre de Foco.

[4] Según Apolod., *ibidem,* porque Foco sobresalía en los juegos.

[5] En Apolod., *ibidem,* Telamón, a quien tocó en suerte competir con Foco, lanzó el disco a la cabeza de éste y le mató. Posteriormente, con ayuda de Peleo, lo llevó a un bosque y lo ocultó.

Éaco y abandonaron Egina [6]. Telamón se estableció en la isla de Salamina [7], mientras que Peleo se dirigió a casa de Euritión [8], hijo de Iro [9], en donde, gracias a sus súplicas, consiguió ser purificado del crimen cometido [10]. Poco después, Peleo, mientras cazaba, al disparar un dardo contra un jabalí [11], mató involuntariamente [12] a Eurition.
Peleo, desterrado de nuevo, se dirigió a la corte de Acas- 3
to; una vez allí, la mujer de éste [13] le acusó calumniosamente de haber intentado seducirla, y Peleo entonces fue abandonado, solo, en el monte Pelión [14]. En su andar errante, se encontró con el centauro Quirón, quien, ante
las súplicas de Peleo, lo acogió en su gruta [15]. Tras reu- 4
nir un gran rebaño de ovejas y bueyes, Peleo se los llevó a Iro para expiar su crimen. Pero Iro no aceptó esta sa-

[6] Cf. Apolod., *ibidem;* Hig., *loc. cit.;* Paus., II 29, 9-10.

[7] Cf. Apolod., III 12, 7; Hig., *loc. cit.*

[8] En Ovid., *Met.* XI 268 ss., Peleo es acogido generosamente por Ceix, rey de Traquis.

[9] En Apolod., *Bibl.* III 13, 1, Eurition es hijo de Áctor. El otro Eurition que menciona Antonino Liberal, el hijo de Iro, es uno de los Argonautas.

[10] En Ovid., *Met.* XI, al final de la historia, y en *Fast.* II 4, es Acasto, rey de Yolco, hijo de Pelias, quien, en Magnesia, purifica a Peleo del delito de haber dado muerte a Foco.

[11] Se trata del jabalí de Calidón. Cf. Apolod., *Bibl.* I 8, 2, III 13, 2.

[12] Sobre el *akoúsios phónos,* cf. las leyendas de Acrisio, Hiacinto, etc.

[13] Su nombre es Astidamía en Apolod., *Bibl.* III 13, 3, e Hipólita en Pínd., *Nem.* IV 57 ss., o Hipólita Creteide en *Nem.* V 27.

[14] Acasto no quiere matar a su huésped, persona a la que él había purificado del asesinato de Eurition (cf. Apolod., *loc. cit.*).

[15] *Ibidem,* Peleo, habiéndose quedado dormido en el Pelión, es apresado por los Centauros y, a punto de perecer, es salvado por Quirón, quien le devuelve la espada que Acasto le había escondido entre el estiércol de las vacas.

tisfacción, y Peleo, volviéndose a llevar el rebaño, lo dejó suelto, como había predicho el oráculo del dios. Apareció entonces un lobo [16] que, al encontrar al rebaño sin pastor, lo devoró. Este lobo fue transformado en piedra por voluntad divina [17] y, durante muchísimo tiempo, permaneció entre la Lócride y el país de los foceos [18].

---

16 En Ovid., *Met.* XI 381 ss., que omite el episodio de la muerte involuntaria de Euritión, es Psámate, irritada contra Peleo por la muerte de su hijo Foco, quien hace surgir el sanguinario lobo.

17 *Ibid.,* XI 404, parece que (el texto está poco claro) quien opera la metamorfosis es Psámate, que acaba perdonando a Peleo a instancias de Tetis.

18 Ovidio localiza la metamorfosis en tierras de Traquis (*ibid.,* XI 269).

XXXIX

ARCEOFONTE

Cuenta esta historia [1] Hermesianacte [2] en el l. II de *Leontion.*

Arceofonte [3], hijo de Miniridas, era oriundo de la ciudad de Salamina [4], en Chipre, y, aunque de padres no distinguidos (eran, a la sazón, de Fenicia) [5], destacó enormemente por su posición económica y otras formas de riqueza. En una ocasión, Arceofonte vio a la hija de Nicocreonte [6], rey de Salamina, y concibió un violento amor
por ella. La familia de Nicocreonte descendía de Teucro [7], 2
el que ayudó a Agamenón en la conquista de Ilión. Ello

---

1 Ovid., *Met.* XIV 696-761, bebiendo, sin duda, de la misma fuente, refiere esta leyenda de manera muy similar, aunque con distintos nombres.

2 Poeta elegíaco del siglo III a. C., autor de una colección de historias de amor en tres libros, titulada *Leontion.*

3 En Ovid., *loc. cit.,* el joven se llama Ifis.

4 Ciudad fundada por Teucro, quien llegó de la isla de Salamina, próxima al Peloponeso.

5 En el texto de Ovidio (*Met.* XIV 699), Ifis era vástago de una humilde familia.

6 En Ovidio la doncella se llama Anaxárete.

7 Cf. Ovid., *Met.* XIV 698.

hacía aún más deseable[8] para Arceofonte el obtener la mano de la joven, y prometió aportar muchísimos más presentes de boda que el resto de los pretendientes. Pero Nicocreonte no accedió a este matrimonio, porque sentía vergüenza de la ascendencia de Arceofonte, ya que sus
3 antepasados eran fenicios[9]. Al fracasar Arceofonte en su intento de contraer nupcias, su amor se convirtió en objeto de tortura todavía mayor, y, al anochecer, daba vueltas ante la casa de Arsínoe, y pasaba toda la noche en compañía de sus camaradas. Y, como no mejoraban sus perspectivas, sobornó a la nodriza, luego de enviarle numerosos regalos, con intención de seducir a la joven. Le pidió que propusiera a Arsínoe la posibilidad de unirse a
4 ella a escondidas de sus progenitores[10]. Pero la doncella, cuando la nodriza le habló de esta proposición, la denunció a sus padres. Éstos cortaron la punta de la lengua, la nariz y los dedos de la nodriza[11] y, tras esta despiadada mutilación, la echaron de la casa. La diosa se indig-
5 nó ante este hecho. Y Arceofonte, ante lo tumultoso de su pasión y, ante la perspectiva de ver definitivamente malogrado su matrimonio, se dejó morir de inanición[12]. Sus

[8] En Ovidio no se da la circunstancia de que Ifis se sintiera atraído por el alto rango de la doncella; concibe, sin más, un amor loco por ella.

[9] Los fenicios eran simplemente tolerados, pero en ningún caso mirados con simpatía en una ciudad de la cual habían derribado a la dinastía Eácida, un siglo antes.

[10] En Ovid., *Met.* XIV 703 ss., el muchacho no hace ninguna proposición en concreto a la nodriza. Simplemente le confiesa su desdichado amor y le ruega que la doncella no sea dura con él.

[11] Ovidio no menciona el castigo de la nodriza. En Apolod., *Bibl.* II 4, 11, Heracles trata de manera similar a los emisarios de los minias.

[12] En Ovid., *Met.* XIV 736 ss., la versión es diferente: el joven Ifis se ahorca, dirigiendo, aún en ese momento postrero, su mirada hacia su amada.

conciudadanos se compadecieron de esta muerte y le lloraron, y, al tercer día, sus parientes transportaron su cadáver a lugar descubierto. Estaban sus familiares ya a punto 6
de rendirle las honras fúnebres, cuando Arsínoe tuvo el provocativo deseo de asomarse a la ventana para contemplar cómo el cuerpo de Arceofonte se consumía en las llamas. Y estaba sumida en este espectáculo, cuando Afrodita, detestando semejante manera de proceder, la metamorfoseó, convirtiéndola, de mortal que era, en piedra[13], e hizo que sus pies echaran raíces en el suelo.

[13] Ovid., *ibid.*, 759 ss., habla de una estatua que representa a la dama y que se conserva aún en Salamina, y hace referencia, igualmente, a un templo bajo la advocación de *Venus Prospiciens* (Venus Miradora), como atenta al espectáculo que se ofrecía a su vista.

XL

BRITOMARTIS

De Casiopea, hija de Arabo y de Fénix, hijo de Age-
nor, nació una niña, Carme[1]. En cierta ocasión, Zeus se
unió a ella y engendró a Britomartis[2]. Ésta huyó del tra-
to con los hombres y quiso conservarse siempre virgen.
2 Partió Britomartis de Fenicia, en primer lugar a Argos,
a visitar a las hijas de Erasino[3]: Bize, Mélite[4], Mera[5], y
Anquírroe; seguidamente, de Argos se dirigió hasta Cefa-
lenia; los de allí la denominaron «Lafria»[6], y le ofrecie-
3 ron sacrificios como a una diosa. A continuación marchó
a Creta; Minos, cuando la vio, se enamoró de ella y co-

[1] Otras fuentes (PAUS., II 30, 3) hacen a Carme hija de Eubulo, hijo de Carmanor, quien, según contaban los cretenses, acogió a Apolo y Ártemis tras la muerte de Pitón y los purificó.

[2] Otros autores consideran a Britomartis hija de Zeus y de Hécate.

[3] Río de Argos (cf. ESQUILO, *Suplicantes* 1020; HERÓD., VI 76).

[4] Nombre de una Nereida del cortejo de Tetis (cf. HES., *Teog.* 246).

[5] Nombre de una Nereida del cortejo de Tetis (cf. *Il.* XVIII 48).

[6] Epíteto de Ártemis (cf. PAUS., VII 18, 8 ss., etc.). Algunos autores explican este sobrenombre haciéndolo derivar del nombre de la cierva, *élaphos,* siendo, en consecuencia, *Laphría* «la diosa de los ciervos». También el nombre de Britomartis es considerado por algunos autores como el título cretense de Ártemis.

menzó a perseguirla[7]; la doncella, entonces, buscó refu-
gio entre unos pescadores, quienes la ocultaron en una
red y, a raíz de este suceso, la denominaron «Dictina»[8]
y le ofrecieron sacrificios. Britomartis, una vez que hubo
escapado a la persecución de Minos, llegó a Egina en una
barca con el pescador Andrómedes. Éste, que deseaba ar- 4
dientemente unirse a ella, se abalanzó sobre Britomartis,
pero la joven saltó del navío y se refugió en un bosque,
en el mismo lugar en donde se encuentra ahora su san-
tuario[9]. Britomartis desapareció y, a partir de entonces,
fue llamada «Afaya»[10]. En el templo de Ártemis[11] apa-
reció una estatua. Los eginetas consagraron el lugar en el
que Britomartis se había hecho invisible; a ella la denomi-
naron «Afaya» y le ofrecieron sacrificios como si se trata-
ra de una diosa.

[7] Tema de la persecución. Britomartis pertenece al tipo de divinidades que obtienen un lugar de culto después de haber errado (cf. la historia de Ío).

[8] «La muchacha de la red» (*díktyon* «red»). Otras versiones explican la misma denominación, haciendo remontar a Britomartis el invento de las redes para cazar. Otra interpretación está basada en el hecho de que, en el curso de una cacería, Britomartis fue capturada mediante una red y, luego, liberada por Ártemis. Dictina es, por otra parte, una diosa cretense, adorada, sobre todo, en Cidonia, donde se hallaba su templo principal (HERÓD., III 59).

[9] Se refiere al célebre templo que se encuentra en Egina, dedicado a Afaya, una antigua divinidad local patrona de la isla. Dicho santuario fue erigido tras la batalla de Salamina.

[10] Una explicación etimológica hace derivar el nombre de *Aphaía* de *aphanḗs* «invisible», por el hecho de haber desaparecido Britomartis.

[11] Se trata del santuario de Egina. No ha habido nunca un templo de Ártemis en el lugar donde se encuentra el santuario de Afaya.

XLI

LA ZORRA

Céfalo[1], hijo de Deyón[2], se casó en Tórico[3] del Ática con Procris, hija de Erecteo. Era Céfalo un joven bello y valeroso. La Aurora se enamoró de él por su be-
2 lleza, lo raptó[4] y le hizo su amante***[5]. Céfalo, entonces, puso a Procris a prueba, para comprobar si estaba dispuesta a permanecerle fiel[6]. Con un pretexto cualquie-

[1] Esta historia, inmersa en la leyenda de Céfalo y Procris, se encuentra en OVID., *Met.* VII 672-865; APOLOD., *Bibl.* II 4, 6-7, III 15, 1; HIG., *Fáb.* 189.

[2] Cf. APOLOD., *Bibl.* I 9, 4; HIG., *loc. cit.* Otra genealogía hace de Céfalo hijo de Hermes y de Herse, hija de Cécrope (APOLOD., *Bibl.* III 14, 3). HIG., *Fáb.* 160, afirma que Céfalo es hijo de Mercurio (Hermes) y de Creúsa, hija de Erecteo, y en *Fáb.* 270, que es hijo de Pandión, rey de Atenas.

[3] Puerto del Ática.

[4] Según HES., *Teog.* 986 ss., fruto de la unión de Eos y Céfalo fue Faetón.

[5] El texto presenta una laguna. Los filólogos proponen diversas conjeturas. Cf. aparato crítico.

[6] En OVID., *Met.* VII 714 ss., a Céfalo le acomete el temor de que su esposa —debido a su belleza y juventud— no haya guardado bien las leyes del matrimonio mientras él permanecía ausente, raptado por Aurora.

ra, fingió ir a cazar; envió a su casa a un familiar, a quien Procris no conocía, provisto de mucho oro[7], y le encomendó decir a su esposa que un extranjero, enamorado de ella, le había dado ese dinero, a condición de unir-
se a él. Procris, al principio, rechazó el oro; pero, cuan- 3
do el hombre le ofreció el doble, ella consintió y aceptó la proposición[8]. Céfalo, cuando la vio llegar a la casa y acostarse al lado de quien ella creía que era un extranjero, acercó una antorcha encendida y la sorprendió en flagrante delito. Procris, de vergüenza que sentía, abandonó a Céfalo y huyó, buscando refugio en la persona de
Minos, rey de los cretenses[9]. Le halló Procris sumido en 4
el dolor que le producía el no haber tenido hijos; le prometió curarle y le enseñó la manera de procrear[10]. Pues Minos eyaculaba serpientes, escorpiones y escolopendras,
y las mujeres a las que se unía morían[11]. Pero Pasífae 5
era hija del Sol e inmortal. Procris ideó el siguiente remedio para que Minos pudiera tener hijos: introdujo en el sexo de una mujer una vejiga de cabra, y Minos eyaculaba primero las serpientes en la vejiga y, después, introduciéndose en Pasífae, se unía a ella. Cuando ambos

[7] En HIG., *Fáb.* 189, es Aurora quien entrega a Céfalo bellos presentes para llevárselos a Procris y ponerla así a prueba, ya que Céfalo se había negado a sus requerimientos, alegando que su esposa y él se habían prometido no yacer con ningún otro.

[8] APOLOD., *Bibl.* III 15, 1, presenta otra versión de la leyenda: Procris yace con Pteleón a cambio de una corona de oro.

[9] *Ibidem,* Minos se enamora de Procris y trata de seducirla.

[10] *Ibidem,* Procris lo cura yaciendo con él, después de darle a beber la raíz circea para que no pudiera dañarla. Por su parte, Ovidio no menciona el episodio de Procris y Minos.

[11] *Ibidem,* es Pasífae, la esposa de Minos, quien lanzaba alimañas a las articulaciones de las mujeres a las que su marido se unía. Lo había hechizado así, por haber cohabitado con muchas mujeres.

tuvieron hijos, Minos regaló a Procris la jabalina y el
perro [12]; semejantes instrumentos no dejaban escapar una
6 sola pieza: todas las fieras sucumbían a su dominio. Pro-
cris aceptó los presentes y marchó a Tórico del Ática,
donde vivía Céfalo. Se vistió y cortó el pelo como si fue-
ra un hombre, y, de esta guisa, le acompañó a cazar [13]
y nadie, al verla, la reconoció. Céfalo, viendo que no
conseguía ninguna presa y que Procris, sin embargo, no
erraba nunca el tiro, quiso tener él esta jabalina. Procris
prometió que le daría también el perro, a condición de
7 que le concediera la gracia de sus encantos. Céfalo acep-
tó la proposición. Una vez que estuvieron acostados, Pro-
cris se dio a conocer, y reprochó a Céfalo el haber come-
tido una falta aún más vergonzosa que la suya. Céfalo
tomó el perro y la jabalina [14]. Anfitrión [15], que necesitaba
un perro, llegó a casa de Céfalo a pedirle que le ayuda-
ra con su perro a cazar la zorra [16], y prometió darle la

[12] El perro, llamado Lélape por Ovidio, lo había recibido Minos de su madre Europa, y a ésta se lo había regalado Zeus al unirse a ella. En Apolod., *ibidem,* Procris yace con Minos a cambio de estos dones. En Ovid., *Met.* VII 754-756, e Hig., *Fáb.* 189, Procris recibe el perro veloz y el dardo certero de Diana (Ártemis).

[13] En Hig., *loc. cit.*, que presenta a Procris como una esposa atormentada por la infidelidad de Céfalo, Ártemis le entrega el perro y la jabalina para poder ir a cazar con su marido y vigilarlo mejor.

[14] Antonino Liberal omite el relato de la muerte de Procris, dado por Ovid., *Met.* VII 796-862, por Hig., *loc. cit.*, y por Apolod., *loc. cit.* En efecto, Céfalo, al cazar, confundió a su esposa —oculta en un matorral— con una presa, y la hirió de muerte con la jabalina que había recibido de ella. Según Apolodoro, Céfalo, juzgado en el Areópago por esta muerte, fue condenado a destierro perpetuo.

[15] El hijo de Alceo y Astidamía, y sobrino de Electrión, rey de Micenas.

[16] Se trata de la zorra de Teumeso, montaña al NO. de Tebas. Cf. Ovid., *Met.* VII 762 ss.; Paus., IX 19, 1.

parte del botín que él cogiera de los teléboas [17]. En efec- 8
to, en ese tiempo había aparecido en el país de los cad-
meos una zorra, un animal extraordinario que hacía conti-
nuas incursiones desde Teumeso y, con harta frecuencia,
apresaba a los cadmeos; cada treinta días le ofrecían, ade-
más, una criatura, que la zorra cogía y devoraba. Anfi- 9
trión fue seguidamente a pedir a Creonte [18] y a los cad-
meos que combatieran a su lado contra los teléboas, mas
ellos respondieron que no irían, a menos que él les ayu-
dara a exterminar a la zorra. Anfitrión se mostró con-
forme y concluyó este acuerdo con los cadmeos. Fue a
buscar a Céfalo, le informó de este convenio, y trató de
persuadirle para marchar a Tebas con su perro. Céfalo
aceptó; llegó a aquellos lugares, y dio caza a la zorra. Pe- 10
ro no era posible —así lo había establecido la divinidad—
capturar a la zorra, por mucho que se la persiguiera, del
mismo modo que nadie que fuera perseguido por el perro
podía huir de él. Cuando estuvieron en la llanura de Te-
bas, Zeus los vio y los petrificó a ambos [19].

[17] Expedición de castigo que ya iniciara, en vida, Electrión, por haber perdido en la guerra a todos sus hijos (excepto uno) a manos de los teléboas o tafios, cuando éstos, al reclamar el reino de Micenas y no conseguirlo, robaron todo el ganado a Electrión.

[18] Creonte, rey de Tebas, fue quien purificó a Anfitrión por haber dado muerte involuntariamente a Electrión (cf. Apolod., *Bibl.* II 4, 6; Hesíodo, *Escudo* 79 ss.; Euríp., *Heracl.* 16-17).

[19] Todo el episodio de la zorra es referido de manera casi idéntica por Apolod., *Bibl.* II 4, 6-7.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

HERÁCLITO

ALEGORÍAS DE HOMERO

ANTONINO LIBERAL

LAS METAMORFOSIS